MURRAY N. ROTHBARD

LA ÉTICA DE LA LIBERTAD

Unión Editorial

Título original: *The Ethics of Liberty*
Humanities Press inc., Atlantic Highlands, N.J. 1982
Traducción de MARCIANO VILLANUEVA SALAS

ISBN: 84-7209-294-1

c/ Colombia, 61 - 28016 Madrid
Telf.: 350 02 28 - Fax: 345 07 60
Compuesto por JPM GRAPHIC
Impreso por GRÁFICAS MURIEL, S.A.

Depósito legal: M-42.253-1995

Impreso en España - *Printed in Spain*

A la memoria
de
Frank Chodorov
F. A. «Calvo» Harper
y de mi padre David Rothbard

ÍNDICE

TERCERA PARTE

EL ESTADO CONTRA LA LIBERTAD

CUARTA PARTE

TEORÍAS ALTERNATIVAS MODERNAS SOBRE LA LIBERTAD

QUINTA PARTE

HACIA UNA TEORÍA DE LA ESTRATEGIA A FAVOR DE LA LIBERTAD

La razón nos dice que todos hemos nacido iguales por naturaleza, es decir, con iguales derechos respecto de la propia persona y, por consiguiente, también con iguales derechos en lo referente a su preservación... y dado que todos los hombres son propietarios de su propia persona, también son propiamente suyos el trabajo de sus cuerpos y la labor de sus manos, una propiedad sobre la que nadie tiene derecho sino sólo él; de donde se sigue que cuando aparta una cosa del estado que la naturaleza le ha proporcionado y depositado en ella, mezcla su trabajo con ella y le añade algo que es suyo, convirtiéndolo así en su propiedad... Y dado que todos los hombres tienen un derecho natural sobre (o son propietarios de) su propia persona, sus acciones y su trabajo —lo que llamamos propiedad—, se sigue con toda certeza que ningún hombre puede tener derecho a la persona y la propiedad de otro. Y si todos los hombres tienen derecho a su persona y su propiedad, tienen también derecho a defenderlas... y tienen, por tanto, derecho a castigar todas las ofensas a su persona y su propiedad.

Rev. Elisha Williams
(1744)

IN MEMORIAM MURRAY N. ROTHBARD, 1926-1995

Oí hablar por primera vez de Murray N. Rothbard en el otoño de 1973, en un seminario de Economía Austriaca celebrado en Madrid. Las ideas de Rothbard levantaban a la sazón acaloradas polémicas que ocupaban buena parte de las sesiones del seminario. En concreto, discutíamos con detalle, comparándolas con la teoría económica «ortodoxa», tanto las aportaciones de Rothbard como las de su maestro Ludwig von Mises y las del resto de los teóricos de la Escuela Austriaca. También llamaba fuertemente la atención la teoría del monopolio, que, de la mano de Rothbard, había sido depurada de las imperfecciones e incoherencias que todavía conservaba en *La acción humana*[1] de Mises. Finalmente, en el campo de la filosofía política, Rothbard también se separaba de su maestro, defendiendo una posición iusnaturalista que contrastaba agudamente con el claro utilitarismo de Mises. Estas y otras razones me animaron a emprender el estudio detallado de dos obras clave que Murray Rothbard había escrito algunos años antes: su magistral tratado *Man, Economy and State*[2] y el libro complementario del anterior, *Power and Market.*[3] Que

[1] Ludwig von Mises, *La acción humana,* 5ª edición publicada con un Estudio Preliminar de Jesús Huerta de Soto, Unión Editorial, Madrid 1995.

[2] *Man, Economy and State: A Treatise on Economic Principles* fue originariamente publicado en dos volúmenes por Van Nostrand, Princeton, Nueva Jersey, 1962. Posteriormente aparecieron de forma sucesiva tres nuevas ediciones, una publicada por Nash Publishing, Los Ángeles, 1970; otra por New York University Press en Nueva York en 1979; y la tercera por el Ludwig von Mises Institute y la Auburn University en 1994. Diversas secciones de este libro han sido traducidas al castellano y publicadas en los volúmenes I y II de mis *Lecturas de Economía Política,* Unión Editorial, Madrid 1986-1987.

[3] *Power and Market,* Institute for Humane Studies, Menlo Park, California, 1970; 2ª edición por New York University Press, Nueva York 1977.

Rothbard lograra culminar las casi mil páginas de su Tratado sobre Principios de Economía a los treinta y seis años de edad es algo admirable. La claridad expositiva, profundidad y agudeza del análisis, espíritu crítico y originalidad son características que rezuman en cada página de *Man, Economy and State.* No es de extrañar, por tanto, que este libro haya tenido una profunda influencia en toda una generación de economistas austriacos de todo el mundo.

Tendrían que transcurrir, no obstante, ocho años para que se produjera mi primer encuentro personal con Rothbard, al que conocí en su casa de Palo Alto (California) en 1980. Aunque ya conocía las principales obras y aportaciones teóricas de Rothbard, mi contacto personal con él fue una experiencia memorable. Su extraordinaria simpatía personal, entusiasmo inagotable y sorprendente erudición hacían que fuera un indescriptible placer intelectual comentar y discutir con él no sólo los temas más vivos, polémicos e interesantes de la ciencia económica, sino también otros múltiples aspectos directa o indirectamente relacionados con la misma y que entraban de lleno en el campo de la ciencia política, la filosofía, la ética e incluso la teología.[4]

Si extraordinaria era la experiencia de discutir, normalmente hasta altas horas de la madrugada,[5] con Murray N. Rothbard en un ambiente relajado en el que se permitía la expresión abierta de todas las posiciones que, sin embargo, siempre eran objeto de aguda crítica y profunda disección teórica por parte de Rothbard, más extraordinario era, si aún cabe, constatar y disfrutar de la vastísima cultura y difícilmente igualable erudición que Rothbard mostraba en todas sus tertulias. Así, era asombroso su conocimiento de la historia de Espa-

[4] La defensa del iusnaturalismo tomista efectuada por Rothbard fue tan enérgica, que llegó a correrse el rumor de su conversión al catolicismo. Aunque Rothbard desmintió este rumor, continuó no obstante siendo un «tomista agnóstico», tal y como le ha calificado recientemente el padre Robert Sirico en la revista *Liberty,* vol. 8, nº 4, marzo de 1995, p. 13.

[5] Otra de estas sesiones maratonianas de discusión fue la que interesó a Robert Nozick por la teoría liberal, según confesión de este autor: «It was a long conversation about six years ago with Murray Rothbard that stimulated my interest in individualist anarchist theory.» Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* Basic Books, Nueva York, 1974, p. xv (traducido al español por Rolando Tamayo y publicado con el título de *Anarquía, estado y utopía,* Fondo de Cultura Económica, México 1988, p. 13).

ña,[6] del papel que los fueros y el movimiento foral había representado en la formación de nuestro derecho y en nuestra historia política, así como su conocimiento sobre la rica tradición libertaria hispana, que siempre juzgó con gran simpatía desde el punto de vista de la posición coherentemente anarcocapitalista, que siempre mantuvo a lo largo de toda su vida. Además, Rothbard tenía un profundo conocimiento de las aportaciones de los teóricos de la Escuela de Salamanca de nuestra España del Siglo de Oro, y que resumió en su artículo «New Light on the Prehistory of the Austrian School».[7] De acuerdo con Rothbard, los fundamentos de la moderna economía de la Escuela Austriaca deben retrotraerse al menos hasta los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII, que no sólo desarrollaron la teoría subjetiva del valor, sino que además la aplicaron al dinero y al estudio de las instituciones sociales. En esta perspectiva, además, se entiende que el desarrollo de la economía por parte de la escuela clásica anglosajona, centrada en la teoría objetiva del valor-trabajo y en el análisis del equilibrio, pueda interpretarse como una regresión en la historia del pensamiento económico que tiene su origen en un desviacionismo de origen protestante frente a la tradición tomista continental, más centrada en el ser humano y no obsesionada por los dogmas de la predestinación y de la redención por el trabajo.[8]

[6] Joseph Sobran, en sus rememoranzas de Rothbard, nos indica cómo «Murray's earliest memory of a political conversation was of a family gathering in the '30s at which his relatives, most of them communists, were denouncing Franco. The prepubescent Murray Rothbard shocked them by asking 'what's so bad about Franco anyway?' In that setting the question was heretical. Murray started young» (*Liberty,* vol. 8, n° 4, marzo de 1995, p. 26). Aunque la pregunta del joven Rothbard hubiera podido parecer herética a sus parientes comunistas, estaba cargada de razón, sobre todo si se constataba la gran similitud existente entre el carácter dictatorial y coactivo del régimen franquista y el de aquel que trataban de imponer por la fuerza sus oponentes comunistas.

[7] Murray N. Rothbard, «New Light on the Prehistory of the Austrian School», cap. 3 del libro *The Foundations of Modern Austrian Economics,* Edwin G. Dolan (ed.), Sheed & Ward, Kansas City 1976, pp. 52-74.

[8] Con carácter postumo, acaban de publicarse por Edward Elgar dos volúmenes de Rothbard dedicados a la historia del análisis económico desde sus orígenes hasta la escuela clásica anglosajona, en los que expone *in extenso* la importancia de la tradición católica continental frente a la anglosajona de origen protestante. Véase Murray N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History*

La actividad científica de Rothbard, a parte de sus libros y de sus numerosos artículos, se concretó en la fundación del *Ludwig von Mises Institute* en 1985 y la aparición de *The Review of Austrian Economics,* como revista científica dedicada exclusivamente al análisis y discusión de los principales campos de investigación de la Escuela Austriaca.

Entre la vasta producción de Rothbard cabe destacar su obra seminal sobre ética, *The Ethics of Liberty,*[9] que ahora se publica en español. Desde su aparición en 1982, se ha convertido en uno de los libros clásicos sobre la teoría de la libertad escritos en este siglo.

La última vez que estuve personalmente con Murray N. Rothbard fue en la Reunión Regional de la Mont-Pèlerin Society que tuvo lugar en Rio de Janeiro en septiembre de 1993. En este congreso Rothbard presentó un trabajo sobre la privatización de las naciones que acaba de ser publicado con pequeñas variaciones en *The Journal of Libertarian Studies.*[10] Esta reunión de la Mont-Pèlerin fue notable por reunir a los teóricos más significados de la actual Escuela Austriaca de Economía encabezados por Murray N. Rothbard e Israel M. Kirzner. Fue muy curioso e interesante observar la relación personal entre estos dos gigantes de la Escuela Austriaca, de personalidad y forma de ser tan distinta. De gran simpatía y don de gentes Murray Rothbard, serio, circunspecto y siempre muy correcto Israel M. Kirzner. En todo caso, el trato personal siempre fue mucho más fluido y directo con Rothbard que con Kirzner, si bien Kirzner es más educado en sus comentarios críticos y, a diferencia de Rothbard, nunca hiere susceptibilidades personales.

of Economic Thought: Economic Thought before Adam Smith (vol I) y *Classical Economics* (vol. II), Edward Elgar, Aldershot, Inglaterra, 1995. Sobre este tema véase también mi artículo «Génesis, esencia y evolución de la Escuela Austriaca de Economía», publicado como capítulo 1 de Jesús Huerta de Soto, *Estudios de Economía Política,* Unión Editorial, Madrid 1994.

[9] Murray N. Rothbard, *The Ethics of Liberty,* Humanities Press, Nueva Jersey, 1982. Existe una traducción al francés publicada con el título de *L'Éthique de la Liberté,* Les Belles Lettres, París 1991. Rothbard redactó en 1990 un «Postfacio» para la edición francesa (pp. 365-381) que —por indicación del propio autor— se incluye también en la presente edición española.

[10] Murray N. Rothbard, «Nations by Consent: Decomposing the Nation-State», *The Journal of Libertarian Studies,* vol. 11, n° 1, otoño de 1994, pp. 1-10.

Como anécdota final, he de indicar que Rothbard manifestó en Rio de Janeiro su gran ilusión por visitar la Universidad de Salamanca, origen según él de los fundamentos de la moderna Escuela Austriaca de Economía. Además, el interés de Rothbard por los escolásticos de nuestro país se vio incrementado al saber que, como resultado de mis investigaciones sobre teoría monetaria, había llegado a la conclusión de que la enfrentada posición entre la escuela bancaria y la escuela monetaria había surgido no en la Inglaterra del siglo XIX, sino casi tres siglos antes de la mano de los escolásticos españoles. Rothbard me animó a resumir por escrito las principales conclusiones de mi trabajo de cara a su publicación en *The Review of Austrian Economics.*[11] Y juntos organizamos una gira de conferencias por España y Portugal que habría de culminar en la Universidad de Salamanca y que tendría lugar en la segunda mitad de 1995. Desgraciadamente, en enero de este año recibí las pruebas de imprenta de mi trabajo, personalmente corregidas de puño y letra por el propio Rothbard, junto con una nota del editor indicándome que el gran maestro de los economistas austriacos había fallecido repentinamente en Nueva York de un infarto de miocardio el 7 de enero de 1995. Lamentablemente, Rothbard nunca podrá ya visitar nuestro país ni su querida Universidad de Salamanca, pero permanecen con nosotros sus veinticinco libros y sus miles de artículos[12] que seguirán siendo fuente inagotable de enriquecimiento intelectual y sugerencias para las futuras investigaciones de todos sus discípulos.

JESÚS HUERTA DE SOTO
Profesor Titular de Economía Política
Universidad Complutense de Madrid

[11] Jesús Huerta de Soto, «A Critical Analysis of Central Banks and Fractional-Reserve Free Banking from the Austrian Perspective», *The Review of Austrian Economics,* vol. 8, n° 2,1995, pp. 25-38.

[12] Los trabajos de Murray N. Rothbard se encuentran catalogados en *Man, Economy and Liberty: Essays in Honor of Murray N. Rothbard,* Walter Block y Llewellyn H. Rockwell (eds.), The Ludwig von Mises Institute, Auburn University, Auburn, Alabama, 1988, pp. 403-409.

PREFACIO

Todas mis obras han girado en torno al tema central de la libertad humana. Tengo, en este punto, la convicción de que, si bien cada disciplina posee su propia autonomía e integridad, en el análisis final todas las ciencias y enseñanzas de la actividad humana están interrelacionadas y pueden integrarse en una «ciencia» o disciplina de la libertad individual. He expuesto, en concreto, en mi *Man, Economy, and State* (2 vols., 1962) un estudio global de la economía de libre mercado. Aunque se trataba de un análisis eminentemente práctico, no vinculado a unos determinados principios, y no se propugnaban directamente conclusiones políticas, resultaban obvias para todo lector inteligente tanto las grandes virtudes del libre mercado como los males provocados por las intervenciones coactivas en el mercado. En la obra siguiente, *Power and Market* (1970), se desarrollaron, desde diversos ángulos, los planteamientos de *Man, Economy, and State:* a) un análisis sistemático de los diversos tipos de injerencias de los gobiernos en la economía mostraba claramente las miríadas de desdichadas consecuencias de esta intervención; b) en los primeros tiempos de la moderna literatura política económica se había diseñado un modelo del modo como podría funcionar con éxito una economía de mercado sin la presencia del Estado y, por tanto, absolutamente libre (o anarquista); y c) se llevó a cabo una crítica basada exclusivamente en las realidades prácticas, no sujeta, por tanto, a unos determinados valores, sobre la falta de sentido y de coherencia de los diversos tipos de ataques éticos contra el libre mercado. Esta última sección se desplazaba ya desde la economía pura a la crítica ética, pero aún no incluía dentro de sus límites la libertad entendida como un valor y no conseguía estructurar, por tanto, una teoría ética positiva de la libertad individual. Tenía yo, con todo, clara conciencia de que era poco

menos que desesperadamente necesario acometer esta última tarea, pues, como se irá viendo a lo largo de las páginas de este libro, nunca he creído que ningún análisis —sea economista o utilitarista (la filosofía social estandarizada de los economistas)— que prescinda de los juicios valorativos puede proporcionar base suficiente para defender la causa de la libertad. La economía puede contribuir aportando numerosos datos en favor de una posición libertaria, pero no es capaz de implantar por sí sola esta filosofía política. Para emitir juicios políticos se requieren juicios de valor, de donde se sigue que la filosofía política es necesariamente *ética* y que, por tanto, es preciso implantar un sistema ético positivo para defender con sólidos argumentos la causa de la libertad individual.

Resultaba, por otra parte, evidente que nadie había emprendido hasta entonces la tentativa de cubrir aquella patente necesidad. Por un lado, hasta fechas muy recientes no ha habido de hecho en este siglo auténticos filósofos libertarios. E incluso en el mucho más libertario siglo XIX, tan sólo la gran obra de Herbert Spencer *Social Statics* (1851) desarrolló una teoría sistemática y coherente de la libertad. En *For A New Liberty* (1973) conseguí trazar por vez primera las grandes líneas de mi teoría de la libertad y describir y defender de una manera más sólida que en *Power and Market* el credo político «anarcocapitalista». Pero aquel libro tenía un carácter más divulgativo que científico y se centraba sobre todo en la aplicación del credo libertario a las importantes áreas de los problemas socioeconómicos de la sociedad norteamericana. Seguía, pues, sin colmarse la gran laguna de una teoría sistemática de la libertad.

Éste es el vacío que la presente obra pretende cubrir, desarrollando una teoría ética sistemática de la libertad. Pero *no* es una obra sobre ética *per se,* sino tan sólo sobre los puntos de la ética relacionados con la filosofía política. No pretende, por tanto, demostrar o fundamentar la ética o la ontología de la ley natural que sienta las bases de la teoría política propugnada en este libro. Por lo demás, los filósofos éticos han sabido presentar y defender con sólidos argumentos los fundamentos de la ley natural. Por consiguiente, la primera parte, o Introducción, se limita a trazar las líneas de la ley natural en que se inspiran estas páginas, sin intentar una defensa en toda regla de esta teoría.

En la segunda parte se expone mi teoría de la libertad y en ella se encuentran, por consiguiente, los elementos esenciales del libro. Comienza, al igual que han hecho los mejores tratados económicos, con la descripción de un mundo «robinsoniano», salvo la particularidad de que en estas páginas no se analiza la situación y las acciones de Robinson Crusoe con el objetivo de fijar los conceptos de la economía, sino los de la moralidad de los derechos naturales —más en concreto los de la esfera natural de la propiedad y la posesión, base y fundamento de la libertad. El modelo Crusoe permite analizar las acciones del hombre *vis a vis* del mundo externo que le rodea, antes de entrar en el estudio de las complicaciones de las relaciones interpersonales.

La clave de la teoría de la libertad es la clara delimitación de los derechos de la propiedad privada. Sólo es posible, en efecto, delimitar la esfera en que las acciones de los individuos concretos están justificadas una vez bien fijados y establecidos sus derechos de propiedad. Sólo entonces puede definirse y analizarse con precisión el «delito» como invasión violenta o agresión contra la justa propiedad (incluida la propiedad sobre su propia persona) de otros individuos. La teoría positiva de la libertad se convierte así en un análisis de *qué* es lo que puede ser considerado como derecho de propiedad y también, a la inversa, *qué* es lo que se puede entender como delito. Podrán entonces diseccionarse algunos problemas difíciles, pero de vital importancia, tales como los derechos de los niños, la genuina teoría del contrato como transferencia de los títulos de propiedad, las espinosas cuestiones de la aplicación de la ley y el castigo, y muchas otras. Dado que los problemas de la propiedad y el delito son esencialmente *legales,* nuestra teoría de la libertad implica necesariamente una teoría ética de lo que las leyes *deberían* ser en el terreno de las realidades concretas. En resumen, como toda teoría de la ley natural debería hacer, expone una teoría normativa de la ley —en nuestro caso una teoría de la «ley libertaria». Aunque el libro fija las nociones generales de un sistema de ley libertaria, se trata tan sólo de un bosquejo, de unos prolegómenos que confío lleguen a ser plenamente desarrollados en un futuro Derecho Civil libertario. Es de esperar que surgirán en el futuro juristas y teóricos del derecho que elaboren a fondo y con todo detalle el sistema de la ley libertaria. Será necesario un código

legal de este tipo para que funcione con eficacia la que confiamos puede ser la sociedad libertaria del futuro.

Esta obra centra su interés en la teoría ética positiva de la libertad y en los conceptos básicos de la ley libertaria. No se requiere, para la discusión de estos temas, un análisis o una crítica pormenorizada del Estado. La III Parte expone brevemente mi punto de vista sobre el Estado como enemigo innato de la libertad y, por tanto, de la ley genuina. Se dedica la IV Parte al estudio de las teorías modernas de mayor relieve entre aquellas que intentan formular una filosofía política de la libertad, más concretamente las de Mises, Hayek, Berlin y Nozick. No pretendo llevar a cabo una revisión detallada de sus obras, sino más bien centrarme en lo que entiendo son los puntos débiles de sus argumentos, con el propósito de establecer una ideología de la libertad. La V Parte acomete, en fin, la tarea, prácticamente pionera, de iniciar el desarrollo de una teoría de la estrategia de cómo desplazarnos desde el sistema actual hacia un mundo de libertad. Enumero en esta sección las razones de mi elevado grado de optimismo acerca de las perspectivas de alcanzar a largo plazo —e incluso a corto— el noble ideal de una sociedad libertaria.

Primera Parte

LA LEY NATURAL

CAPÍTULO I

LA LEY NATURAL Y LA RAZÓN

A los intelectuales que se consideran a sí mismos «científicos», la expresión «la naturaleza humana» les produce el mismo efecto que el trapo rojo a un toro. «¡El hombre no *tiene* naturaleza!» es el moderno lema en torno al cual se aglutinan las opiniones. Es típica del sentimiento de los filósofos políticos de nuestros días la afirmación hecha hace algunos años por una distinguida politóloga, en una reunión de la American Political Science Association, de que el concepto de «naturaleza del hombre» es puramente teológico, y debe renunciarse a él en todo debate científico.[1]

En la disputa sobre la naturaleza humana y sobre el concepto, aún más amplio y más controvertido, de «ley natural» ambos bandos han proclamado repetidas veces que la ley natural y la teología están inexplicablemente entrelazadas. De ahí que muchos de los defensores de la ley natural, en los círculos científicos o filosóficos, hayan infligido un grave daño a su propia causa al dar por supuesto que los métodos racionales y filosóficos *no pueden,* por sí solos, fijar dicha ley y que es necesaria la fe teológica para defender la validez de este concepto. Afirmación acogida con jubilosa conformidad por los seguidores de la teoría opuesta: si se considera que es necesaria la fe en lo sobrenatural para poder creer en la ley natural, debe expulsarse del discurso científico secular este concepto y transferirlo a la esfera arcana de los estudios teológicos. En consecuencia, se ha abandonado prácticamente la idea de una ley natural fundada en la razón y en la investigación racional.[2]

[1] La politóloga mencionada es Hannah Arendt. Para una crítica típica de la ley natural desde el punto de vista de un jurista positivista, véase Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* (Nueva York: Russell and Russell, 1961), pp. 8ss [trad. esp. de García Máynez, UNAM, México 1979].

[2] No obstante, el *Law Dictionary* de Black trae una definición de la ley natu-

Así, pues, quien sostenga que existe una ley natural fundamentada en la razón tendrá que enfrentarse a la hostilidad simultánea de los dos campos: el primer grupo creerá que en su postura anida un antagonismo frente a la religión; el segundo sospechará que Dios y el misticismo se han colado por la puerta trasera. Respecto de los primeros, bastará decir que su opinión refleja una posición agustiniana extrema, según la cual el único instrumento legítimo para investigar la naturaleza humana y los fines propios del hombre es la fe, no la razón. Dicho en breves palabras, en esta tradición fideísta la filosofía queda totalmente desplazada por la teología.[3] La tradición tomista ha defendido exactamente lo contrario: reclama la independencia de la filosofía frente a la teología y afirma que la razón humana posee la capacidad de comprender y descubrir las leyes, tanto físicas como morales, del orden natural. Si la creencia en la existencia de un orden sistemático de leyes naturales puesto al alcance de la razón humana es *per se* antirreligiosa, entonces fueron antirreligiosos santo Tomás de Aquino, la Escolástica tardía y el devoto jurista protestante Hugo Grocio. La afirmación de que existe un orden de la ley natural deja, en definitiva, abierto el problema de si ha sido —o no— Dios quien lo ha creado. Y la declaración de que la razón humana tiene capacidad para descubrir el orden natural deja asimismo abierto el proble-

ral puramente racionalista, sin elementos teológicos: «*fus Naturale,* la ley natural o ley de la naturaleza: ley o principios legales que se supone pueden ser descubiertos con la luz de la naturaleza o del razonamiento abstracto, o que la naturaleza enseña a todas las naciones y todos los hombres por igual, o ley que se supone que regula a los hombres y los pueblos en estado natural, es decir, con anterioridad a los gobiernos organizados y a la promulgación de leyes» (tercera edición, p. 1044). El profesor Patterson define la ley natural en términos concisos y concluyentes como: «Principios de la conducta humana que la 'razón' puede descubrir a partir de las inclinaciones básicas de la naturaleza humana y que son absolutos, inmutables y de validez universal para todos los tiempos y en todos los lugares. Ésta es la concepción básica de la ley natural de la Escolástica... y de la mayoría de los filósofos que admiten la existencia de la ley natural.» Edwin W. Patterson, *Jurisprudence: Men and Ideas of the Law* (Brooklyn: The Foundation Press, 1953), p. 333.

[3] Partidarios de la ética teológica en nuestros días, típica y radicalmente opuestos al concepto de ley natural. Véase la discusión del teólogo protestante neo-ortodoxo Karl Barth sobre la casuística en *Church Dogmatics* III, 4 (Edimburgo: T. & T. Clark, 1961). pp. 7ss.

ma de si ha sido —o no— Dios quien ha concedido al hombre esta facultad. La aseveración de que existe un orden de leyes naturales accesible a la razón no es, en sí misma, ni pro ni antirreligiosa.[4]

Como son muchas las personas que se muestran sorprendidas ante estas ideas, parece indicado intentar profundizar algo más en este punto de vista tomista. La afirmación de la absoluta independencia entre el tema de la existencia de la ley natural y el de la existencia de Dios había sido sustentada por Tomás de Aquino de una manera más implícita que explícita pero, al igual que otras muchas implicaciones del tomismo, fue desarrollada por Suárez y otros brillantes escolásticos españoles de finales del siglo XVI. El jesuita Suárez subrayaba que eran numerosos los escolásticos que opinaban que la ley moral natural, la ley que dicta lo que es bueno y lo que es malo para el hombre, no depende de la voluntad de Dios. De hecho, algunos de ellos llegaron a afirmar que

> incluso en el caso de que Dios no existiera, o no hiciera uso de su razón, o no juzgara la rectitud de las cosas, si hay en el hombre un dictado de la recta razón que le guía, tendría la misma naturaleza de ley que tiene ahora.[5]

O, como declara un moderno filósofo tomista:

> Si la palabra «natural» quiere decir algo, se refiere a la naturaleza del hombre, y cuando se la emplea unida a la de «ley», «natural» debe referirse a un orden que se manifiesta en las inclinaciones de la natu-

[4] Para un debate sobre la función de la razón en la filosofía de Tomás de Aquino, véase Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Tilomas Aquinas* (Nueva York: Random House, 1956). Lleva a cabo un importante análisis de la teoría tomista de la ley natural Germain Grisez, «The First Principie of Practical Reason», en Anthony Kenny, ed., *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (Nueva York: Anchor Books, 1969), pp. 340-382. Para la historia de la ley natural medieval, véase Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* (6 vol., Lovaina 1952-1969).

[5] Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore* (1619), lib. II, Cap. VI [ed. en español de J.R. Eguillar, S.J., del Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967. 6 vols.]. Suárez observó, además, que muchos escolásticos «parecen admitir, lógicamente, que la ley natural no procede de Dios en cuanto legislador, porque no depende de la voluntad divina...» Citado en A.P. d'Entrèves, *Natural Law* (Londres: Hutchinson University Library, 1951), p. 71.

> raleza humana, y a ninguna otra cosa. Por tanto, considerado en sí mismo, no hay nada religioso o teológico en la «ley natural» del Aquinate.[6]

El jurista protestante holandés Hugo Grocio declaró en *De iure belli ac pacis* (1625):

> Cuanto hemos venido diciendo es válido incluso aunque admitiéramos lo que no puede admitirse sin cometer la mayor de las maldades, a saber, que Dios no existe...

Y en otro pasaje:

> Aunque el poder de Dios es sin medida, puede decirse que hay ciertas cosas a las que no se extiende este poder. Del mismo modo que Dios no puede hacer que dos por dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo intrínsecamente malo no sea malo.[7]

D'Entrèves concluye que

> la definición de ley natural [de Grocio] no tiene nada de revolucionario. Cuando afirma que la ley natural es el conjunto de normas que el hombre es capaz de descubrir por medio de su razón, no hace otra cosa sino atenerse a la noción escolástica del fundamento racional de la ética. En realidad, su objetivo era restablecer dicha noción, que había quedado oscurecida a causa del agustinismo extremo de algunos protestantes, que desconfiaban de la razón. Cuando declara que estas normas son válidas por sí mismas, con independencia de que sean —o no sean— queridas por Dios, repite un aserto que ya habían hecho antes que él algunos escolásticos...[8]

[6] Thomas E. Davitt, S.J., «St. Thomas Aquinas and the Natural Law», en Arthur L. Harding, ed., *Origins of the Natural Law Tradition* (Dallas, Tex.: Southern Methodist University Press, 1954), p. 39. Véase también Brendan F. Brown, ed., *The Natural Law Reader* (Nueva York: Oceana Pubs., 1960), pp. 101-104.

[7] Citado en d'Entrèves, *op. cit.*, pp. 52-53. Cf. también Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* (Boston: Beacon Press, 1957), pp. 98-99.

[8] D'Entrèves, *op. cit.*, pp. 51-52. Véase también A. H. Chroust, «Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition», *The New Scholasticism* (1943), *y* Frederick C. Copleston, S.J., *A History of Philosophy* (Westminster, Md.: Newman Press, 1959), III, 330s.

Grocio se proponía, según D'Entrèves, «construir un sistema de leyes capaz de lograr asentimiento en una época en la que la controversia teológica iba perdiendo poco a poco esta capacidad de convicción». Él y sus sucesores —Pufendorf, Burlamaqui y Vattel— acometieron la tarea de elaborar un conjunto independiente de leyes naturales en un contexto puramente secular y de acuerdo con sus particulares intereses, que no eran, contrariamente a los de los escolásticos, primordialmente teológicos.[9] En realidad, los racionalistas del siglo XVIII, aunque declarados enemigos de los escolásticos en numerosas cuestiones, estaban profundamente influidos, en todo aquello que su racionalismo tenía de legítimo, por la tradición escolástica.[10]

Pero no debe interpretarse erróneamente esta afirmación: en la tradición tomista son leyes naturales tanto las físicas como las éticas. Y el instrumento con que el hombre descubre estas leyes es la *razón* — no la fe, ni la intuición, ni la gracia, la revelación o cosas parecidas.[11] En la atmósfera contemporánea, de estricta dicotomía entre ley natural y razón —especialmente entre las personas de mentalidad «conservadora», dominadas por sentimientos irracionalistas— nunca se insistirá demasiado en este aspecto. En palabras del padre Copleston, eminente historiador de la filosofía, santo Tomás de Aquino «acentuaba el puesto y la función de la razón en la conducta mo-

A propósito de la escasa influencia del escolástico español Suárez en los filósofos modernos, véase José Ferrater Mora, «Suárez and Modern Philospohy», *Journal of the History of Ideas* (octubre, 1953), pp. 528-547.

[9] Véase Gierke, *op. cit.*, p. 289. Cf. también Herbert Spencer, *An Autobiography* (Nueva York: D. Appleton and Co., 1904), I, 415.

[10] Así, Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven, Yale University Press, 1957), p. 8.

[11] En un importante artículo, el filósofo realista John Wild afirmaba: «Con frecuencia se rechaza la ética realista [la ley natural] por su supuesto carácter teológico y autoritario. Pero hay aquí un malentendido. Sus representantes más competentes, desde Platón y Aristóteles a Grocio, la han defendido a partir únicamente de pruebas empíricas, sin apelaciones a una autoridad sobrenatural.» John Wild, «Natural Law and Modern Ethical Theory», *Ethics* (octubre de 1952), p. 2 y pp. 1-13. Véase también la negación de la existencia de algo así como una «filosofía cristiana», del mismo modo que no hay «sombreros y zapatos cristianos», en el filósofo social católico Orestes Brownson. Thomas T. McAvoy, C.S.C., «Orestes A. Brownson and Archbishop John Hughes in 1860», en *Review of Politics* (enero de 1962), p. 29.

ral. Compartía con Aristóteles el punto de vista de que es la posesión de la razón lo que distingue a los hombres de los animales», lo que «les capacita para actuar de forma deliberada, en orden a un fin conscientemente percibido, y lo que les eleva por encima del nivel de la conducta meramente instintiva.»[12]

El Aquinatense no sólo advirtió que el hombre actúa siempre buscando un fin, sino que, dando un paso más, demostró que la razón puede percibir estos fines como objetivamente buenos o malos. Para él, pues, según Copleston, «hay espacio para el concepto de 'recta razón', es decir, de la razón que guía los actos humanos para alcanzar el bien objetivo del hombre». Es, pues, conducta *moral* la que es regida por la recta razón: «Cuando se dice que la conducta moral es conducta racional, lo que se pretende afirmar es que se trata de una conducta guiada de acuerdo con la recta razón, la razón que aprehende el bien objetivo para el hombre y dicta los medios para alcanzarlo.»[13]

Según esto, en la filosofía de la ley natural la razón no se ve condenada, como ocurre en la moderna filosofía posterior a Hume, a ser simple esclava de las pasiones, limitada a llegar penosamente al descubrimiento de los medios para alcanzar unos fines arbitrariamente elegidos. Estos fines se eligen, en efecto, mediante el uso de la razón; es la «recta razón» la que dicta al hombre los objetivos que le son propios y los medios para conseguirlos. En la teoría tomista o teoría de la ley natural, la ley general de la moralidad humana es un caso particular del sistema de la ley natural por el que se rigen todos los seres del universo, cada uno de ellos según su propia naturaleza y sus propios fines. «Para él [Tomás de Aquino] la ley moral... es un caso particular de los principios generales según los cuales todas las cosas finitas se mueven hacia sus fines mediante el desarrollo de sus potencialidades.»[14] Se da aquí una diferencia esencial entre las criaturas inanimadas, o incluso los seres vivos no humanos, y el hombre; los primeros se ven compelidos a actuar de acuerdo con los fines que les dicta su naturaleza, mientras que el hombre, «animal racional»,

[12] Frederick C. Copleston, S.J., *Aquinas* (Londres: Penguin Books, 1955), p. 204.
[13] *Ibidem,* pp. 204-205.
[14] *Ibidem,* p. 212.

posee la razón para descubrir estos fines y el libre albedrío para elegirlos.[15]

En el contexto de una penetrante crítica al relativismo de los valores de la teoría política del profesor Arnold Brecht, Leo Strauss dio una incisiva respuesta a la pregunta sobre *qué* doctrina, si la de la ley natural o la de sus críticos, debe considerarse verdaderamente racional. En contraste, en efecto, con la ley natural,

> las ciencias sociales positivas... se caracterizan por el abandono de la razón o por una huida de la razón....
>
> De acuerdo con la interpretación positivista del relativismo dominante en las actuales ciencias sociales... la razón puede decirnos qué medios concretos son adecuados para unos determinados fines, pero no nos puede decir cuáles de los fines asequibles deben preferirse a otros, igualmente alcanzables. La razón no puede decirnos que debemos elegir fines asequibles; si alguien «ama a quien desea lo imposible», la razón puede decirle que actúa de forma irracional, pero no puede decirle que tiene el deber de actuar racionalmente, o que una actuación irracional es mala o ruin. Si la conducta racional consiste en elegir los medios rectos para rectos fines, entonces lo que el relativismo enseña en realidad es que no es posible esta conducta racional.[16]

[15] Así Copleston: «Las cosas inanimadas actúan de forma inequívoca precisamente porque son lo que son, y no pueden actuar de otra manera; no pueden realizar acciones contrarias a su naturaleza. Los animales irracionales son guiados por los instintos. En definitiva, todas las criaturas inferiores al hombre participan inconscientemente de la ley eterna, que se refleja en sus tendencias naturales, y no poseen la libertad que se requiere para poder actuar de una manera incompatible con dicha ley. Es, por tanto, esencial que [el hombre] conozca la ley eterna en aquello que le concierne. Pero, ¿cómo puede conocerla? No puede leer, si es que existe, en la mente de Dios... [pero] puede percibir las tendencias y las necesidades fundamentales de su naturaleza y, reflexionando sobre ellas, puede llegar al conocimiento de la ley moral natural... Todos los hombres poseen... la luz de la razón mediante la cual pueden meditar... y promulgarse a sí mismos la ley natural, que es el conjunto de los preceptos o dictados universales de la recta razón relativos al bien que debe ser perseguido y al mal que debe ser evitado....» *Ibidem,* pp. 213-214.

[16] Leo Strauss, «Relativism», en H. Schoeck y J.W. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man* (Princeton, N. J: D. Van Nostrand, 1961), pp. 144-145.

Hay en Walter Berns, «The Behavioral Sciences and the Study of Political Things. The Case of Christian Bay's *The Structure of Freedom*», *American Political*

El moderno filósofo tomista padre John Toohey ha insistido recientemente en el puesto singular que ocupa la razón en la filosofía de la ley natural. Toohey ha definido la sana filosofía en los siguientes términos: «La filosofía, en el sentido en que se entiende esta palabra cuando se contrapone la Escolástica a otras filosofías, es un intento por parte de la razón humana de dar, por sí misma, y con sus solas fuerzas, una explicación fundamental de la naturaleza de las cosas.»[17]

Science Review (septiembre de 1961), pp. 550-559, una devastadora crítica del intento de un politólogo relativista por construir un alegato «neutral» o «sin juicios valorativos» a favor de la libertad y la autoexplanación de la persona.

[17] Toohey añade que «la filosofía escolástica enseña que es cierto el conocimiento humano adquirido a través de la experiencia de los sentidos, de los testimonios, la reflexión y el razonamiento...» John J. Toohey, S. J., *Notes on Epistemology* (Washington, D.C.: Georgetown University, 1952), pp. 111-112.

CAPÍTULO II

LA LEY NATURAL COMO «CIENCIA»

Resulta verdaderamente desconcertante que sea tan elevado el número de filósofos actuales que tratan con desdén el término «naturaleza», como si fuera una inyección de misticismo y de concepciones sobrenaturales. Una manzana, cuando se desprende de la rama, cae al suelo. Todos lo vemos, y todos admitimos que es algo que está *en la naturaleza* de la manzana (y de todos los objetos del mundo). Dos átomos de hidrógeno combinados con uno de oxígeno forman una molécula de agua —fenómeno exclusivamente debido a la *naturaleza* del hidrógeno, del oxígeno y del agua. No hay nada de arcano o de místico en tales observaciones. ¿Por qué, entonces, esos reparos en torno al concepto de «naturaleza»? El mundo se compone de miríadas de *cosas,* de *entes* observables. Se trata, evidentemente, de un hecho al alcance de cualquier observador. Dado que el universo no es una realidad homogénea, una entidad aislada, se sigue que cada una de estas cosas diferentes posee diferentes atributos, pues en caso contrario todas ellas serían la misma cosa. Ahora bien, si *A, B,* C, etc., tienen diferentes atributos, debe concluirse que tienen diferentes *naturalezas*[1,2]. Y se concluye igualmente que cuando estas cosas diferentes se

[1] «Debe recurrirse a una noción más antigua que la que ahora está de moda entre los científicos y los filósofos de la ciencia... una noción en la que se admite la existencia de la racionalidad en el mundo cotidiano en el que, como seres humanos, y a pesar de todo nuestro refinamiento científico, difícilmente dejamos de vivir, de movernos y de tener nuestro propio ser, y nos sorprendemos a nosotros mismos invocando constantemente una concepción de la 'naturaleza' y de la 'ley natural' más antigua y decididamente cercana al campo racional. ¿No estamos todos de acuerdo en que una rosa se distingue de una berenjena, un hombre de un ratón, el hidrógeno del manganeso? Ahora bien, admitir estas diferencias entre las cosas equivale, sin duda, a reconocer también que tienen conductas diferentes; no cabe esperar que un hombre piense del mismo modo

encuentran e interaccionan, se producirá un *resultado* específicamente delimitable y definible. En síntesis: unas *causas* específicas y delimitables tienen *efectos* asimismo delimitables y específicos.[3] La conducta que se observa en cada uno de estos seres es la ley de su naturaleza, una ley que incluye cuanto acontece como resultado de sus interacciones. Al complejo que podemos construir sobre estas leyes se le puede denominar la estructura de la *ley natural.* ¿Qué hay de «místico» en todo ello?[4]

En el campo de las leyes puramente físicas, este concepto se diferencia de ordinario de la moderna terminología positivista sólo en los altos niveles filosóficos, pero cuando se le aplica al *hombre* se torna más controvertido. Ahora bien, si las manzanas, las piedras y las rosas tienen sus naturalezas específicas, ¿ha de ser el hombre el único ser que no puede tener la suya? Y si el hombre tiene una naturaleza, ¿por qué no ha de ser accesible a la observación y la reflexión racional? Si todas las cosas tienen su naturaleza, entonces es seguro que la naturaleza humana está abierta a la inspección. El brusco rechazo, habitual en nuestros días, del concepto de naturaleza del hombre es, por consiguiente, arbitrario y apriorístico.

que un ratón, y a la inversa. Además, la razón de que tengamos expectativas diferentes acerca de lo que harán los varios tipos de cosas o entes, o sobre sus acciones y reacciones, se basa cabalmente en que son cosas diferentes. Tienen, podríamos decir, recurriendo a una terminología ya en desuso, diferentes 'naturalezas'.» Henry B. Veatch, *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanston, 111: Northwestern University Press, 1971), p. 7.

Y, «Sócrates se distanció de sus predecesores al identificar la ciencia... de todo cuanto existe con el conocimiento de lo que es cada ser. 'Ser' significa 'ser algo' y, por consiguiente, se diferencia de los seres que son 'otra cosa': 'ser' significa, pues, 'ser una parte'». Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 122.

[2] Para una defensa del concepto de «naturaleza» véase Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: The Clarendon Press, 1974), pp. 71-81.

[3] Véase H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic* (2ª edición revisada, Oxford: Clarendon Press, 1916), pp. 407-409.

Presentan un sólido alegato en favor de la idea de que la causalidad genera una relación necesaria entre los seres R. Harré y E.H. Madden, *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1975).

[4] Véase Murray N. Rothbard, *Individualism and the Philosophy of Social Sciences* (San Francisco: Cato Institute, 1979), p. 5.

Una de las desdeñosas críticas que suelen aducir los adversarios de la ley natural dice: «¿Es que hay *alguien* capaz de fijar las supuestas verdades sobre el hombre?» La respuesta no es *alguien,* sino *algo:* la razón humana. La razón humana es *objetiva,* es decir, puede ser utilizada por todos los hombres para extraer verdades acerca del inundo. Preguntar *qué* es la naturaleza humana es ya una invitación a la respuesta: ¡Ve, estudia y descubre! Es algo así como si alguien afirmara que la naturaleza del cobre está abierta a la investigación racional y un crítico le desafiara a «demostrarlo» inmediatamente, exponiendo al instante todas las leyes descubiertas sobre este metal.

Otra objeción muy generalizada es que los teóricos de la ley natural mantienen opiniones muy dispares entre sí y que, por consiguiente, deben descartarse todas las teorías sobre esta materia. Esta objeción resulta particularmente curiosa cuando procede, como ocurre a menudo, de economistas utilitaristas. La economía es una ciencia notoriamente sujeta a encendidas polémicas, pero a poca gente se le ha ocurrido pedir, sin más dilaciones, que se prescinda de ella. Pero es que, además, no pueden aducirse las diferencias de opinión como motivo suficiente para rechazar todos los aspectos de un debate. Las personas responsables utilizan su razón para analizar los diversos puntos controvertidos y formarse su propio parecer.[5] No se limitan a decir *a priori* que se trata de un fastidio que se da en todas partes. El hecho de que el hombre esté dotado de razón no quiere decir que no puede cometer errores. Incluso las ciencias «estrictas», como la física o la química, han incurrido en errores y mantenido enconadas controversias.[6] Nadie es omnisciente o infalible —una ley, dicho sea de paso, de la naturaleza humana.

[5] Puede añadirse un nuevo punto de vista: la existencia real de diferencias de opinión parece implicar que hay cosas objetivas acerca de las cuales pueden adoptarse posturas divergentes; dicho de otra manera, las «diferentes» opiniones no son necesariamente contradictorias entre sí, ni estos conflictos tienen por qué inquietar. Véase un razonamiento parecido para refutar el subjetivismo moral en G.E. Moore, *Ethics* (Oxford, 1963 [1912]), pp. 63ss.

[6] El psicólogo Leonard Carmichael ha escrito: «No renunciamos a lo que sabemos sobre astronomía en un momento dado por el hecho de que sea muchísimo lo que todavía ignoramos, o porque sepamos ahora que no son ciertas muchas de las cosas que se pensaban en el pasado. ¿No puede aceptarse este

La ética de la ley natural establece que, para todos los seres vivientes, es «bueno» lo que significa satisfacción de lo que es mejor para ese tipo concreto de criatura. Por consiguiente, la «bondad» está referida a la naturaleza de la criatura en cuestión. El profesor Cropsey escribe: «La doctrina clásica [de la ley natural] es que la excelencia de cada ser depende del grado en que es capaz de hacer las cosas para las que su especie está naturalmente dotada... ¿Por qué es un bien natural?...[Porque] no hay medio ni tampoco razón para impedir que seamos nosotros mismos los que distinguimos entre animales útiles e inútiles, por poner un ejemplo; y... el criterio más empírico y... más racional de lo que es utilizable, o el límite de la actividad de las cosas, está marcado por su misma naturaleza. No juzgamos que los elefantes son buenos porque son seres naturales o porque la naturaleza es moralmente buena —con independencia de lo que con esto se quiera significar. Juzgamos que un elefante concreto es bueno a la luz de lo que puede hacer de acuerdo con su naturaleza.»[7] En el caso de los seres humanos, la ética de la ley natural establece que puede determinarse lo que es bueno o malo para el hombre según que le permita o le impida realizar lo que es mejor para la naturaleza humana.[8]

mismo argumento para nuestras ideas sobre la ética y los juicios estéticos?» Leonard Carmichael, «Absolutes, Relativism and the Scientific Psychology of Human Nature», en Schoeck y Wiggins, *Relativism and the Study of Man,* p. 16.

[7] Joseph Cropsey, «A Reply to Rothman», *American Political Science Review* (junio de 1962), p. 355. Como ha escrito Henry Veatch: «Además, las cosas actúan del modo en que lo hacen en virtud de su naturaleza —es decir, de su ser la clase de cosa que son—. ¿No se deberá también a la naturaleza misma de una cosa el hecho de que a menudo nos consideremos capacitados para juzgar lo que esta cosa podría o debería ser, aunque tal vez no lo sea? Puede parecer, por ejemplo, que una planta no se ha desarrollado lo suficiente, que está atrofiada. Es evidente que un pájaro que tiene un ala rota no puede volar tan bien como los otros de su misma especie... Y así, cabe pensar que la naturaleza de una cosa no es sino aquello en virtud de lo cual actúa y se comporta del modo que lo hace, pero también como una suerte de criterio en virtud del cual juzgamos si la actividad o el comportamiento de la cosa alcanza todo cuanto ha podido o habría podido ser.» Veatch, *For an Ontology of Morals,* pp. 7-8.

[8] Para un enfoque de los conceptos de bien y de mal, véase Peter Geach, «Good and Evil», en Philippa R. Foot, ed., *Theories of Ethics* (Londres: Oxford University Press, 1967), pp. 74-82.

La ley natural aclara, pues, qué es mejor para el hombre —qué fines se deben perseguir por ser los más acordes con su naturaleza y los que mejor tienden a realizarla. En un sentido profundo, la ley natural proporciona al hombre una «ciencia de la felicidad» y le muestra los caminos que llevan a la dicha real. En cambio, la praxeología o la economía —y lo mismo cabe decir de la filosofía utilitarista con la que aquella ciencia tiene estrechas relaciones— analizan la «felicidad» en un sentido puramente formal, como logro de las metas que la gente suele poner —por las razones que sean— en los peldaños más elevados de su escala de valores. La satisfacción de estos fines depara al hombre su «utilidad» o «satisfacción» o «felicidad».[9] El valor, entendido como valorización o utilidad, es puramente subjetivo y lo fija cada individuo. Este proceder resulta perfectamente adecuado en la ciencia formal de la praxeología o en la teoría económica, pero no necesariamente en todos los demás campos. Por lo que respecta a la ética de la ley natural, se ha comprobado que los fines pueden ser buenos o malos para el hombre en diversos grados. El valor es aquí *objetivo* —determinado por la ley natural del ser humano— y la «felicidad» humana es entendida en su sentido racional, es decir, *en atención a su contenido.*

Como el padre Kenealy subraya: «Esta filosofía afirma que existe de hecho un *orden moral objetivo* al alcance de la inteligencia humana, de acuerdo con el cual están las sociedades humanas obligadas en conciencia a configurarse y del que dependen la paz y la felicidad de las personas y la convivencia nacional e internacional.»[10] El eminente jurista inglés sir William Blackstone resumía la ley natural y su relación con la felicidad humana en los siguientes términos: «Es el fundamento de lo que llamamos ética, o ley natural..., demuestra que esta o aquella acción tiende a la felicidad humana y concluye, por consiguiente, que la realización de la misma es una parte de la ley natural;

[9] En sentido contrario Wild: «La ética realista se fundamenta en la distinción básica entre necesidades humanas y deseos o placeres individuales acríticos, una distinción que el moderno utilitarismo desconoce. Los conceptos básicos de las teorías llamadas 'naturalistas' son psicológicos, mientras que los del realismo son existencialistas y ontológicos.» Wild, «Natural Law», p. 2.

[10] William J. Kenealy, S.J., «The Majesty of Law», *Loyola Law Review* (Nueva Orleáns) (1949-50), pp. 112-113; reimpreso en Brown, *Natural Law Reader,* p. 123.

o, por el contrario, que esta o aquella acción destruye la verdadera felicidad humana y está, por ende, prohibida por dicha ley.»[11]

El psicólogo Leonard Carmichael ha señalado, aunque sin recurrir a la terminología de la ley natural, que el hombre puede establecer mediante métodos científicos una ética objetiva, absoluta, basada en la investigación biológica y psicológica:

> dado que el hombre tiene una constitución inalterable y multisecular, genéticamente determinada en sus aspectos anatómico, fisiológico y psicológico, hay razones para creer que al menos algunos de los «valores» que reconoce como buenos o como malos han sido descubiertos o han emergido en virtud de la convivencia de los seres humanos, durante miles de años, y en diferentes sociedades. ¿Hay alguna razón que impida pensar que estos valores, una vez identificados y contrastados, están esencialmente fijados y son inalterables? Es, por ejemplo, probable que el asesinato de un adulto, dictado por el capricho y sin más motivo que la simple diversión de quien lo perpetra, reconocido en el pasado y, de forma generalizada, como un mal, tenga siempre esta calificación. Este asesinato acarrea consecuencias individual y socialmente desastrosas. O tomando otro ejemplo, menos cruel, del mundo de la estética, el hombre parece siempre dispuesto a reconocer de manera especial el equilibrio de dos colores complementarios, porque el ojo humano tiene, desde su nacimiento, esta constitución específica.[12]

Una objeción filosófica común contra la ética de la ley natural es que confunde, si es que no identifica, la autenticidad de los *hechos* con la de los *valores.* Para los propósitos de nuestra breve discusión bastará con citar aquí la réplica de John Wild:

> Podemos subrayar, para responder [a esta objeción] que sus puntos de vista [los de la ley natural] no identifican el valor con la existencia, sino con el cumplimiento de las tendencias determinadas por la estructura de los seres vivientes. Y que tampoco identifica el mal con la inexistencia, sino con un modo de existencia en el que las tendencias naturales pueden verse pervertidas y privadas de realización... El joven planeta cuya vegetación se marchita por falta de luz no es in-exis-

[11] Blackstone, *Commentaries on the Laws of England,* libro I, citado en Brown, *Natural Law Reader,* p. 106.

[12] Carmichael, «Absolutes», en Schoeck y Wiggins, eds., *Relativism,* p. 9.

tente. Existe, pero de una manera insana o precaria. Existe, pero con una capacidad natural sólo en parte realizada...

Esta objeción metafísica se basa en la hipótesis comúnmente aceptada de que la existencia es algo ya completo y terminado... [Pero] el bien consiste en la realización del ser...[13]

Tras haber afirmado que puede determinarse la ética, tanto en los hombres como en todos los seres restantes, mediante la investigación de las tendencias verificables en ellos, Wild se plantea una pregunta de crucial importancia para toda ética no teológica: «¿Por qué tengo conciencia de que estos principios son obligatorios para mí?» ¿Por qué se incorporan a la escala subjetiva de valores de la persona estas tendencias universales de la naturaleza humana? Porque

[13] Wild, «Natural Law», pp. 4-5. Y prosigue: «La existencia... no es una propiedad, sino una actividad estructuralizada. Estas actividades pertenecen al género de las cosas reales. Pueden ser observadas y descritas mediante juicios que son verdaderos o falsos: la vida humana necesita artefactos materiales; las empresas tecnológicas necesitan una guía racional; el niño tiene facultades cognitivas que requieren educación. Las afirmaciones sobre valores se fundamentan en realidades directamente verificables de tendencia o de necesidad. No somos simplemente *nosotros* los que requerimos el valor o la realidad, sino que lo requiere la tendencia que existe hacia su cumplimiento. A partir de la adecuada descripción y análisis de una tendencia dada, podemos deducir el valor basado en ella. Por esta razón, no decimos que los principios morales sean simples constataciones de hechos, sino que 'se fundamentan' en hechos.» Wild, «Natural Law», p. 11.

Y en otro pasaje: «La ética de la ley natural... reconoce la existencia de leyes morales prescriptivas, pero asegura que *se fundamentan* en hechos tendenciales que pueden ser descritos... La bondad... debe... ser entendida dinámicamente, como un modo existencial, como la realización de una tendencia natural. Según este punto de vista, el mundo no se compone simplemente de unas determinadas estructuras, sino de unas estructuras determinadas en un acto del ser que ellas determinan en orden a nuevos actos apropiados a dicho ser... Una estructura no determinada puede producir una existencia carente de tendencias activas determinantes. Cuando una de estas tendencias se realiza de acuerdo con la ley natural, se dice que se encuentra en una condición estable o saludable —adjetivos de valor. Cuando está obstruida o distorsionada, se habla de una entidad inestable —adjetivos de desvalor. La bondad y la maldad no son, en su sentido ontológico, fases de una estructura abstracta, sino modos existenciales, caminos por los que las tendencias existenciales determinadas por aquellas estructuras o bien se cumplen o bien se mantienen penosamente en una situación desvalida y distorsionada.» *Ibidem,* pp. 2-4.

> las necesidades reales que subyacen en todas las conductas son comunes a todos los hombres. Los valores fundados en ellas son universales. Por tanto, si no cometo errores al llevar a cabo el análisis tendencial de la naturaleza humana y si me comprendo bien a mí mismo, debo considerar la tendencia como un modelo a seguir y debo sentirla subjetivamente como un imperativo que impulsa a la acción.[14]

Los filósofos modernos dan por sentado que ha sido David Hume quien ha demolido la teoría de la ley natural. Esta tarea de demolición habría tenido dos líneas de ataque: la insistencia en la ya antes mencionada dicotomía «hecho-valor», que impide deducir el valor a partir del hecho;[15] y su afirmación de que la razón es, y sólo puede ser, esclava de las pasiones. Brevemente, frente al punto de vista de la ley natural, según el cual la razón humana es capaz de descubrir y perseguir los fines propios del hombre, Hume sostenía que, en definitiva, son sólo las emociones las que fijan los fines humanos y que el papel de la razón consiste en ser criada y ayudante de las emociones. (Se adhieren a este punto de vista de Hume los sociólogos modernos, empezando por Max Weber.) En esta opinión se asume que son las emociones de las personas el dato primario y no sujeto a análisis.

El profesor Hesselberg ha mostrado, sin embargo, que en el decurso de sus propias discusiones, Hume se vio forzado a reintroducir en su filosofía social, y más concretamente en su teoría de la justicia, el concepto de ley natural, haciendo verdadera la ironía de Étienne Gilson: «La ley natural acaba siempre por enterrar a sus enterradores.» Cuanto

[14] *Ibidem,* p. 12. Más argumentos en defensa de la ética de la ley natural en John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); Henry Veatch, *Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics* (Bloomington, Ind.: University of Indiana Press, 1962); idem, *For An Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanston, 111.: Northwestern University Press, 1971).

[15] Hume fracasó en su intento por demostrar que de los hechos no pueden extraerse valores. Suele aducirse con frecuencia que en la conclusión de un argumento no puede haber nada que no esté contenido en las premisas y que, por consiguiente, de premisas descriptivas no pueden obtenerse conclusiones «obligatorias» o «vinculantes». La conclusión se sigue de las *dos* premisas tomadas juntas; no es necesario que la «obligación» esté presente en ninguna de las dos, siempre que la deducción sea válida. Afirmar que no puede ser deducida de esta manera es sencillamente rehuir el problema. Véase Philippa R. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 99-105.

a Hume, en palabras de Hesselberg, «reconoció y admitió que el orden... social es un prerrequisito indispensable para el bienestar y la felicidad del hombre: y esto es la constatación de un hecho...» El hombre *debe,* en efecto, mantener el orden social. Y prosigue Hesselberg:

> Ahora bien, no es posible el orden social a menos que el hombre sea capaz de comprender en qué consiste y cuáles son sus ventajas, y concebir, por tanto, las normas de conducta necesarias para su implantación y conservación, en concreto, el respeto hacia las demás personas y sus posesiones legítimas, que constituye la sustancia de la justicia... Pero la justicia es un producto de la razón, no de las pasiones. La justicia es el fundamento necesario del orden social; y el orden social es necesario para el bienestar y la felicidad del hombre. Siendo esto así, son las normas de la justicia las que deben controlar y regular las pasiones, y no a la inversa.[16]

Hesselberg concluye que «por consiguiente, la tesis originaria de Hume sobre la primacía de las pasiones parece ser completamente insostenible en el ámbito de su teoría social y política y... se vio forzado a reintroducir la razón como factor cognitivo-normativo en las relaciones sociales humanas.»[17]

De hecho, al estudiar la justicia y la importancia de los derechos de la propiedad privada, Hume tuvo que consignar que es la razón la que puede establecer esta ética social: «La naturaleza proporciona un remedio cuando juzga y comprende lo que hay de irregular e inconveniente en los afectos»; en síntesis, que la razón puede ser superior a las pasiones.[18,19]

[16] A. Kenneth Hesselberg, «Hume, Natural Law and Justice», *Duquesne Review* (Primavera de 1961), pp. 46-47.

[17] *Ibidem.*

[18] David Hume, *A Treatise of Human Nature,* citado en Hesselberg, «Hume, Natural Law and Justice», p. 61. Hesselberg añade, con mirada perspicaz, que la estricta dicotomía de Hume en los primeros capítulos de su «Tratado» entre lo que es y lo que debería ser se derivaba de su afán de restringir el alcance de la «razón» para descubrir objetos placer-dolor y fijar los medios para alcanzarlos. Pero en los capítulos últimos sobre la justicia, la verdadera naturaleza del concepto le obligó a «asignar una tercera función a la razón, a saber, su capacidad de juzgar si las acciones son deseables, es decir, conformes o disconformes con la naturaleza social del hombre, preparando así el terreno para retornar a un concepto de justicia acorde con la ley natural.» *Ibidem,* pp. 61-62.

Hemos podido ver, a lo largo de nuestro análisis, que la doctrina de la ley natural —es decir, la opinión que sostiene que puede establecerse, a través de la razón, una ética objetiva— ha tenido que hacer frente, en el mundo moderno, a dos poderosos grupos de adversarios, ambos deseosos de denigrar la capacidad de la razón humana para decidir su propio destino. Están, por un lado, los fideístas, que creen que el hombre sólo puede llegar al conocimiento de la ética en virtud de una revelación sobrenatural y, por el otro, los escépticos, que afirman que el hombre debe extraer su ética de su arbitrario capricho o de sus emociones. Podemos recapitular lo dicho citando la severa pero penetrante opinión del profesor Grant sobre

> la extraña alianza contemporánea entre quienes, en nombre del escepticismo (probablemente de origen científico) dudan de la capacidad de la razón humana y los que denigran esta capacidad en nombre de la religión revelada. Basta con estudiar el pensamiento de Occam para advertir cuán de antiguo viene tan extraña alianza. Puede verse en Occam cómo el nominalismo filosófico, incapaz de enfrentarse al problema de la certeza práctica, lo resuelve a través de la hipótesis arbitraria de la revelación. La voluntad, separada del intelecto (y así es preciso que sea en el nominalismo), sólo puede alcanzar la certeza a través de estas arbitrarias suposiciones...
>
> El hecho históricamente interesante es que estas dos tesis antirracionalistas —la del escepticismo liberal y la del revelacionismo protestante— han podido brotar de dos concepciones originariamente opuestas del hombre. La dependencia protestante respecto de la revelación ha surgido como consecuencia de su gran pesimismo acerca de la naturaleza humana... Los valores directamente aprehendidos del liberalismo originaron un gran optimismo... En definitiva, ¿no es la tradición dominante en Norteamérica un protestantismo transformado por la tecnología pragmática y las aspiraciones liberales?[20]

[19] Para las dudas surgidas en torno al tema de si el mismo Hume intentó afirmar la dicotomía hecho-valor, véase A. C. Maclntyre, «Hume on 'Is' and 'Ought'», en W.D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question* (Londres: Macmillam, 1969), pp. 35-50.

[20] George P. Grant, «Plato and Popper», *The Canadian Journal of Economics and Political Science* (mayo de 1954), pp. 191-192.

CAPÍTULO III

LEY NATURAL FRENTE A LEY POSITIVA

Si, pues, la razón descubre, a partir de las «inclinaciones básicas de la naturaleza humana... la ley natural absoluta, inmutable y de validez universal en todos los tiempos y lugares», se sigue que esta ley natural proporciona un cuerpo objetivo de normas éticas en virtud del cual se pueden juzgar las acciones humanas en todo tiempo y lugar.[1] En esencia, la ley natural es una ética profundamente «radical», porque marca límites al *status quo* actual, que tal vez viole gravemente la ley natural, olvidando la incesante e inflexible luz de la razón. En el ámbito de la política de la acción del Estado, la ley natural se presenta al hombre como un conjunto de normas que pueden suponer una crítica radical a la *ley positiva* en vigor impuesta por el Estado. En este punto, nos limitaremos a señalar que la existencia de una verdadera ley natural al alcance de la razón constituye una amenaza potencialmente grave frente al predominio de costumbres ciegamente tradicionales o frente a la voluntad arbitraria del aparato estatal.

De hecho, pueden establecerse los principios legales de toda sociedad por tres diferentes caminos: a) siguiendo las costumbres tradicionales de la tribu o de la comunidad; b) obedeciendo la voluntad arbitraria y *ad hoc* de quienes dirigen el aparato del Estado; o c) utilizando la razón humana para descubrir la ley natural —resumidamente: por conformismo servil a la costumbre, por arbitrio caprichoso o por el uso de la razón humana. Estas son, en esencia, las únicas vías posibles para establecer la ley positiva. Aquí nos limitaremos a consignar que este último método es, desde siempre y para siempre, el más adecuado al hombre y el más noble y plenamente humano, a la

[1] Patterson, *Jurisprudence,* p. 333.

vez que el de mayores potencialidades «revolucionarias» frente a todo tipo de *status quo.*

En nuestro siglo, una difundida ignorancia y desprecio por la verdadera existencia de la ley natural ha limitado el apoyo activo de los ciudadanos a las estructuras legales bien a la opción a), o a la b), o a una combinación de ambas. Y esto favorece a quienes intentan cortar la senda hacia un sistema de libertades individuales. Hay libertarios que estarían dispuestos a aceptar lisamente y de manera acrítica el derecho civil a pesar de sus numerosas vetas antilibertarias. Otros, como Henry Hazlitt, querrían desechar todas las limitaciones constitucionales del gobierno para confiarse únicamente a la voluntad de la mayoría tal como se expresa en cada legislatura. Ninguno de estos dos grupos parece haber entendido la idea de que la estructura de la ley natural racional debe ser utilizada a modo de poste indicador para modelar y remodelar cuantas leyes positivas puedan promulgarse.[2]

Aunque la teoría de la ley natural ha sido con frecuencia erróneamente utilizada en defensa del *status quo* político, sus implicaciones radicales y «revolucionarias» fueron brillantemente comprendidas por el gran historiador y liberal católico lord Acton. Acton advirtió con meridiana luz que el profundo fallo de la antigua concepción griega de la filosofía política de la ley natural —y el de sus posteriores seguidores— consistió en identificar la política con la moral y en considerar, por tanto, al Estado como agente supremo de la moral social. Desde Platón y Aristóteles, se viene fundamentando la proclamada supremacía del Estado en la tesis de que «la moralidad no

[2] La reacción de Hazlitt a mi breve discusión sobre las normas legales necesarias para una economía de libre mercado (en *Man, Economy and State: A Treatise on Economic Principles,* Princeton, D. Van Nostrand, 1962) fue realmente curiosa. Aunque crítico en otros escritos frente a la adhesión ciega al derecho civil, Hazlitt sólo pudo dar una respuesta a mi enfoque que provoca perplejidad. Calificándola de «lógica doctrinaria abstracta» y de «apriorismo extremo», me echaba en cara «intentar implantar su propia jurisprudencia instantánea en lugar de los principios del derecho civil construidos a lo largo de generaciones de experiencia humana». Resulta sorprendente que Hazlitt considere que el derecho civil es inferior a la voluntad arbitraria de la mayoría y *superior,* sin embargo, a la razón humana. Henry Hazlitt, «The Economics of Freedom», *National Review* (25 de septiembre de 1962), p. 232.

se distingue de la religión, ni la política de la moral; y que en religión, moralidad y política hay un solo legislador y una única autoridad.»[3]

En opinión de Acton fueron los estoicos quienes desarrollaron los principios correctos, no estatales, de la filosofía política de la ley natural, que reaparecieron más tarde, en la época moderna, con Grocio y sus seguidores. «A partir de entonces, ha sido posible hacer de la política una cuestión que atañe a los principios y a la conciencia.» La reacción del Estado a estos avances teóricos fue el horror:

> Cuando Cumberland y Pufendorf expusieron el verdadero alcance de las enseñanzas [de Grocio], toda autoridad establecida y todo interés rampante retrocedieron espantados... Era patente que todas las personas que aprendían que la ciencia política es un asunto de conciencia, más que de poder y de conveniencia, debían considerar a sus adversarios como hombres sin principios...[4]

Acton comprendió claramente que todo cuerpo o conjunto de principios morales objetivos enraizado en la naturaleza misma del hombre debe entrar inevitablemente en conflicto con el derecho civil y con la ley positiva. Para él, este conflicto inevitable era uno de los atributos esenciales del liberalismo clásico: «El liberalismo busca lo que debe ser, sin tener en cuenta lo que es.»[5] Como Himmelfarb escribió acerca de la filosofía de Acton:

> No se le concedía autoridad ninguna al pasado, excepto cuando estaba conforme con la moralidad. Admitir que tomar en toda su profunda seriedad la teoría liberal de la historia y otorgar la primacía a «lo

[3] John Edward Emerich Dalberg-Acton, *Essays on Freedom and Power* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1948), p. 45. Véase también Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 135.

[4] Acton, *Essays,* p. 74. Himmelfarb observa acertadamente que «para Acton la política era una ciencia, la aplicación de los principios de la moralidad». Gertrude Himmelfarb, «Introduction», *ibidem,* p. XXXVII.

[5] Himmelfarb, *Lord Acton,* p. 204. Contrasta la exclamación de aturdimiento y horror del líder conservador alemán del siglo XIX Adam Müller: «¡Una ley natural que difiere de la ley positiva!» Véase Robert W. Lougee, «German Romanticism and Political Thougt», *Review of Politics* (octubre de 1959), p. 637.

> que debe ser» por encima de «lo que es» equivalía a instalar en la práctica una «revolución permanente».[6]

Y así, para Acton, lo individual, equipado con la moral de la ley natural, configura una sólida posición desde la que criticar los regímenes y las instituciones existentes, para situarlas bajo la luz cruda y dura de la razón. También John Wild, aunque con orientaciones políticas mucho menos acentuadas, ha descrito en términos tajantes la naturaleza intrínsecamente radical de la teoría de la ley natural:

> La filosofía de la ley natural defiende la dignidad racional de cada persona humana y su derecho y deber de criticar de palabra y de hecho, desde los principios universales de la moral que sólo la inteligencia individual puede alcanzar, todas y cualquiera de las instituciones o estructuras sociales existentes.[7]

Si, pues, el concepto genuino de ley natural es esencialmente «radical» y profundamente crítico frente a las instituciones políticas existentes, ¿a qué se debe que se le califique de ordinario como «conservador»? El profesor Parthemos entiende que la ley natural es «conservadora» porque sus principios son universales, fijos e inmutables y tienen, por tanto, la categoría de principios de justicia «absolutos».[8] Absolutamente cierto. Pero que los principios sean fijos, ¿implica que sean «conservadores»? Al contrario, el hecho de que los teóricos de la ley natural deduzcan de la verdadera naturaleza del hombre una estructura fija de la ley independiente de tiempos y lugares, de cos-

[6] Himmelfarb, *Lord Acton,* p. 205.

[7] Wild, *Plato's Modern Enemies,* p. 167. Adviértase que hay una afirmación parecida en el conservador Otto Gierke, que era, precisamente por esta razón, hostil a la ley natural: «En oposición a la jurisprudencia positiva, que sigue mostrando todavía una tendencia conservadora, la teoría de la ley natural del Estado era radical en el auténtico núcleo de su ser... La guiaba, en efecto,... no el propósito de ofrecer una explicación científica del pasado, sino el de... exponer y justificar el nuevo futuro cuya existencia se invocaba.» Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800* (Boston: Beacon Press, 1957), pp. 35-36.

[8] George S. Parthemos, «Contemporary Juristic Theory, Civil Rights, and American Politics», *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (noviembre de 1962), pp. 101-102.

tumbres, autoridades o normas grupales, hace de la ley un poderoso motor de cambio radical. La única excepción sería el caso de que ocurriera que la ley positiva coincide en todos y cada uno de sus aspectos con la ley natural percibida por la razón humana.[9] Un caso auténticamente insólito.

[9] El politólogo conservador Samuel Huntington admite que este caso se da muy pocas veces. «No puede invocarse ninguna teoría ideal para defender con sólidos argumentos las instituciones existentes, ni siquiera las que, en términos generales, reflejan los valores de esta ideología. La naturaleza perfecta del ideal de la ideología y la naturaleza imperfecta y los inevitables cambios de las instituciones crean un foso entre ambas. El ideal se convierte en criterio con el que criticar las instituciones, con notable desconcierto de quienes creen en el ideal pero desean a la vez defender las instituciones.» Y añade en nota al pie: «Dado que toda teoría de la ley natural es un conjunto de principios morales trascendentes y universales, es intrínsecamente no-conservadora..., la oposición a la ley natural [es] un rasgo característico del conservadurismo.» Samuel P. Huntington, «Conservatism as an Ideology», *American Political Science Review* (junio de 1957), pp. 458-459. Véase también Murray N. Rothbard, «Huntington on Conservatism: A Comment», *ibidem* (septiembre de 1957), pp. 784-787.

CAPÍTULOIV

LEY NATURAL Y DERECHOS NATURALES

Como ya hemos indicado, el gran fallo de la teoría de la ley natural —desde Platón y Aristóteles, pasando por los tomistas, hasta Leo Strauss y sus actuales seguidores— es haberse inclinado en el fondo más del lado estatalista que del individualista. Esta teoría «clásica» de la ley natural sitúa el lugar del bien y de las acciones virtuosas en el Estado, con estricta subordinación de los individuos a las instancias estatales. Y así, a partir del correcto *dictum* de Aristóteles de que el hombre es un «animal social» y de que su naturaleza se desenvuelve mejor en un clima de cooperación social, los clásicos se deslizaron ilegítimamente hacia la identificación virtual de la «sociedad» con el «Estado» y consideraban, por consiguiente, al Estado como el lugar principal de las acciones virtuosas.[1,2] Por el lado contrario, los niveladores o igualitaristas, y de modo especial John Locke, en el siglo XVII inglés, transformaron la ley natural clásica en una teoría basada en el individualismo metodológico y, por ende, político. Del énfasis lockiano en el individuo como unidad de acción, como ente que piensa, siente, elige y actúa, se derivó su concepción de la ley natural como poder dotado de capacidad para implantar, en el ámbito político, los *derechos* naturales de cada individuo. Esta tradición individualista lockiana ejerció una profunda influencia en los posteriores revolucionarios norteamericanos y en la tradición predominante en el pensa-

[1] Para una crítica de esta confusión típica de los tomistas modernos véase Murray N. Rothbard, *Power and Market* (2ª edición, Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), pp. 237-238.

[2] Puede verse la defensa de la ley natural clásica de Leo Strauss y su ataque a la teoría de los derechos humanos individualistas en su *Natural Rights and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

miento político liberal de la nueva nación revolucionaria. En el marco de esta tradición liberal de los derechos individuales se quieren desarrollar las ideas de este libro.

El célebre *Second Treatise on Government* de Locke ha sido, sin duda, una de las primeras elaboraciones sistemáticas de la teoría libertaria e individualista de los derechos naturales. La semejanza entre los puntos de vista de Locke y la teoría que se expondrá más adelante se hace evidente en el siguiente pasaje:

> ... cada uno de los hombres es *propietario* de su propia persona. Nadie sino él tiene derecho sobre ella. Podemos decir que el trabajo de su cuerpo y las *obras* de sus manos son estrictamente suyos. Cuando aparta una cosa del estado que la naturaleza le ha proporcionado y depositado en ella y mezcla con ella su trabajo, le añade algo que es suyo, convirtiéndola así en su *propiedad.* Ahora existe a su lado, separada del estado común de la naturaleza puesta en ella. Con su *trabajo* le ha añadido algo que la excluye del derecho común de las demás personas. Dado que este *trabajo* es propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho sobre aquello que ha añadido...
>
> Lo que él alimenta con las bellotas que selecciona cuidadosamente bajo los robles, o las manzanas que recoge de los árboles del bosque, sin duda se convierten en propiedad suya. Nadie puede negar que este sustento es suyo. Pregunto, pues, ¿cuándo comenzaron estas cosas a ser suyas?... Es patente que si no las hizo suyas la primera recolección, ninguna otra cosa puede hacerlo. Este *trabajo* establece una diferencia entre él y el resto de la gente. El trabajo añade algo que sobrepasa lo que ha hecho la naturaleza, madre común de todo; y así, aquellas cosas pasan a ser su derecho privado. ¿Podrá alguien decir que no tiene derecho a esas bellotas o a esas manzanas de que se ha apropiado, porque no ha obtenido el consentimiento de todo el género humano para hacerlo? Si un tal consentimiento fuera verdaderamente necesario... el hombre se moriría de hambre, a pesar de toda la abundancia que Dios le ha concedido. Vemos en los *campos comunes,* que se conservan así por convenio, que cada uno toma una parte de lo que es común y al separarlo del estado que la naturaleza puso en ella *comienza la propiedad*; y, sin eso, no puede usarse lo que es común.[3]

[3] John Locke, *An Essay Concerning the True Origin, Extent, and End of Civil Government,* V. 27-28, en *Two Treatises of Government,* P. Laslett, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 305-307.

No debería sorprender el hecho de que la teoría de los derechos naturales de Locke, tal como ha sido presentada por los historiadores de las ideas políticas, esté plagada de contradicciones e incongruencias. Después de todo, los pioneros de cualquier disciplina o ciencia están condenados a soportar el peso de las lagunas e incoherencias que corregirán los que vienen tras ellos. Las divergencias de esta obra respecto del pensamiento de Locke sólo pueden maravillar a quienes están empapados de la desdichada moda moderna que ha abolido prácticamente la filosofía política constructiva en beneficio de un interés de anticuario por los textos antiguos. De hecho, la teoría libertaria de los derechos naturales se siguió desarrollando y purificando después de Locke, hasta alcanzar su culminación en las obras decimonónicas de Herbert Spencer y Lysander Spooner.[4]

Las miríadas de teóricos de los derechos naturales posteriores a Locke y a los niveladores han contribuido a poner en claro que sus opiniones sobre estos derechos brotaban de la naturaleza del hombre y del mundo que le rodea. Bastan unos pocos y expresivos ejemplos: el teórico germano-norteamericano decimonónico Francis Lieber escribía en el primero y el más libertario de sus tratados: «La ley natural o ley de la naturaleza... es la ley, el cuerpo de derechos, que deducimos de la naturaleza esencial del hombre.» William Ellery Channing, destacado unitario norteamericano del siglo XIX: «Todos los hombres tienen la misma naturaleza racional y la misma capacidad de conciencia y todos ellos están por un igual constituidos para el progreso indefinido de estas divinas facultades y para la felicidad fundamentada en su virtuosa utilización.» Theodore Woolsey, uno

[4] El mundo académico, desde los marxistas a los seguidores de Strauss, considera, en general, que fue Thomas Hobbes, y no Locke, el fundador de la teoría sistemática individualista de los derechos naturales. Véase, para una refutación de este parecer y para una reivindicación de la antigua opinión, que calificaba a Hobbes de estatista y totalitario, Williamson M. Evers, «Hobbes and Liberalism», *The Libertarian Forum* (mayo de 1975), pp. 4-6.

Véase también Evers, «Social Contract: A Critique», *The Journal of Libertarian Studies,* 1 (verano de 1977), pp. 187-188.

Subraya el absolutismo de Hobbes el politólogo pro-hobbesiano alemán Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes* (Hamburgo 1938). Schmitt fue, durante algún tiempo, teorizador pro-nazi.

de los últimos teóricos sistemáticos de los derechos naturales del siglo XIX en Norteamérica: son derechos naturales aquellos «de los que, de acuerdo con una correcta deducción de las auténticas características físicas, morales, sociales y religiosas del hombre, debe estar éste investido... para la realización de los fines a que la naturaleza le llama.»[5]

Si, como hemos visto, la ley natural es en su misma esencia una teoría revolucionaria, lo es también, *a fortiori,* su rama individualista, la de los derechos naturales. Como subrayaba en el siglo XIX el norteamericano Elisha P. Hurlbut, teorizador de los derechos naturales: «Las leyes deben limitarse a declarar los derechos y las injusticias naturales...; no debería tener cabida en la legislación humana lo que es indiferente según las leyes de la naturaleza... y surge siempre una tiranía legal dondequiera se produce una desviación respecto de este sencillo principio».[6]

Constituye un notable ejemplo de utilización revolucionaria de los derechos naturales la Revolución Americana, basada en una explanación revolucionaria radical, a lo largo del siglo XVIII, de la teoría de Locke.[7] Como el propio Jefferson dijo claramente, las palabras de la Declaración de Independencia no enunciaban nada nuevo; eran simplemente la cristalización, brillantemente escrita, de las opiniones sustentadas por los norteamericanos de aquella época:

> Afirmamos que son evidentes estas verdades: que todos los hombres han sido creados iguales y todos han sido dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre ellos el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad. [La tríada común de aquella época decía: «Vida, libertad y propiedad».] Y que para garantizar estos derechos han establecido los hombres Gobiernos que derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados. Y que cuando al-

[5] Francis Lieber, *Manual of Political Ethics* (1838); Theodore Woolsey, *Political Science* (1877), citado en Benjamin F. Wright, Jr., *American Interpretations of Natural Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1931), pp. 261ss. William Ellery Channing, *Works* (Boston: American Unitarian Association, 1895), p. 693.

[6] Elisha P. Hurlbut, *Essays on Human Rights and Their Political Guarantees* (1845), citado en Wright, *American Interpretations,* pp. 257 ss.

[7] Véase Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1967).

> guna forma de Gobierno, del tipo que fuere, destruye estos fines, el pueblo tiene derecho a cambiarlo a abolirlo...

Es singularmente impresionante la inflamada prosa del gran abolicionista William Lloyd Garrison, cuando aplicaba, de una manera revolucionaria, la teoría de los derechos naturales al problema de la esclavitud. Así, en su Declaración de Sentimientos de la Convención Americana contra la esclavitud, en diciembre de 1833, escribía:

> El derecho a disfrutar de la libertad es inalienable... Todos los hombres tienen derecho a su propio cuerpo —a los productos de su propio trabajo—, a la protección de la ley... Todas las leyes actualmente en vigor que admiten la esclavitud son, por tanto, ante Dios, absolutamente malas e inválidas... y deben ser derogadas sin dilación.[8]

Hablaremos con frecuencia, a lo largo de las páginas de este libro, de «derechos», y más concretamente de los derechos de los individuos a la propiedad de su persona y de objetos materiales. Pero, ¿cómo definimos los «derechos»? Debemos al profesor Sadowsky una descripción convincente y precisa de este concepto: «Cuando decimos que alguien tiene derecho a hacer determinadas cosas queremos decir esto, y solamente esto: que sería inmoral que cualquier otro, solo o en grupo, se lo impida recurriendo para ello a la violencia física o a cualquier tipo de amenaza. *No* decimos que de aquí se siga que todos los usos que un hombre hace de su propiedad dentro de sus límites sea necesariamente un uso *moral*.»[9]

La definición de Sadowsky arroja clara luz sobre la distinción fundamental que haremos a lo largo de estas páginas entre el *derecho* de un hombre y la moralidad o inmoralidad de su ejercicio de este derecho. Afirmaremos que un individuo tiene derecho a hacer lo que le plazca con su persona; que tiene derecho a no ser molestado ni entorpecido por medios violentos en el ejercicio de este derecho. Pero el modo moral o inmoral de ejercitarlo es más un problema de ética

[8] En W. y J. Pease, eds., *The Antislavery Argument* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1965), p. 68.

[9] James A. Sadowsky, S.J., «Private Property and Collective Ownership», en T. Machan, ed., *The Libertarian Alternative* (Chicago: Nelson-Hall Co., 1974), pp. 120-121.

personal que de filosofía política, pues a ésta sólo le afectan los temas jurídicos y el empleo adecuado o inadecuado de la violencia física en las relaciones humanas. Nunca se insistirá demasiado en la importancia de esta crucial distinción. En efecto, como ha afirmado concisamente Elisha Hurlbut: «El ejercicio de una facultad [en los individuos] se refiere únicamente a su uso. Una cosa es la manera como se ejerce, que implica una cuestión de moral, y otra cosa distinta es el *derecho* a este ejercicio.»[10]

[10] Hurlbut, en Wright, *American Interpretations,* pp. 257.

CAPÍTULO V

LA MISIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

No pretende este libro exponer ni defender por extenso la filosofía de la ley natural, ni trazar las líneas de la ética de la ley natural centrada en la moralidad de las personas. Tiene el propósito de desarrollar una ética social de la libertad, esto es, de elaborar la subsección de ley natural que analiza el concepto de derechos naturales y se ocupa de la esfera propia de la «política», es decir, de la violencia y no-violencia, como modalidades de las relaciones interpersonales. En resumen, desea describir una filosofía política de la libertad.

Desde nuestro punto de vista es patente que la principal misión de la «ciencia política» o, por mejor decir, de la «filosofía política», es construir aquella parte del edificio de la ley natural que se relaciona con las realidades políticas. Es más que evidente que esta tarea ha sido casi enteramente ignorada por los politólogos de nuestro siglo. La ciencia política, o bien ha perseguido un «modelo de construcción» positivista y científico, en vana y engreída imitación de la metodología y los contenidos de las ciencias físicas, o ha emprendido una investigación meramente empírica de los hechos. Los politólogos contemporáneos creen que pueden evadirse de la necesidad de emitir juicios morales y que pueden contribuir a construir sistemas o programas públicos sin tener que asumir una posición ética personal. Pero lo cierto es que, apenas alguien esboza *cualquier* sugerencia política, por reducida o limitada que sea, está emitiendo, lo quiera o no lo quiera, un juicio ético.[1] La diferencia entre el científico político y el filósofo político es que los juicios morales del primero están encubiertos y, al no estar sujetos a un rigurosos escrutinio, están más expuestos a la posi-

[1] Véase W. Zajdlic, «The Limitations of Social Sciences», *Kiklos,* IX (1956-1), pp. 68-71.

bilidad de error. Además, cuando se evitan los juicios éticos explícitos se abre la puerta a los juicios de valor predominantemente implícitos de los científicos políticos —en beneficio del *status quo* político imperante en una sociedad dada. Y, en definitiva, esta falta de ética política sistemática impide que los científicos políticos puedan convencer a nadie del valor de cualquier cambio frente al *status quo.*

Los filósofos políticos contemporáneos se limitan, por su parte, en virtud de una especie de *Wertfrei* o actitud neutra frente a los valores, a descripciones y exégesis de anticuario sobre las opiniones de *otros,* a gran distancia de su papel de filósofos de la política. Al actuar así, están eludiendo la principal misión de la filosofía política o, en palabras de Thomas Thorson, «la justificación filosófica de las posiciones de valor aplicables a la política.»[2,3]

De todas formas, si se quiere abogar por un sistema o un programa público, es preciso construir, para cimentarlo, un sistema de ética social o política. Ésta fue, en el pasado, la función fundamental de la filosofía política. Pero en el mundo actual, la teoría política ha expulsado, en nombre de una «ciencia» espuria, a la filosofía ética y se ha tornado estéril como guía de los ciudadanos que formulan preguntas. Esta misma senda recorren las diversas disciplinas de las ciencias sociales y de la filosofía cuando abandonan los procedimientos de la ley natural. Renunciemos, pues, a las vanas ilusiones de la *Wertfreiheit,* del positivismo y del cienticismo. Ignorando las demandas imperiosas de un arbitrario *status quo,* elaboremos fatigosamente

[2] Por consiguiente, como el propio Thorson subraya, la filosofía política es una subdivisión de la filosofía de la ética, a diferencia de la «teoría política» y de la filosofía analítica positivista. Thomas Landon Thorson, «Political Values and Analytic Philosophy», *Journal of Politics* (noviembre de 1961), p. 712n.

[3] Tal vez esté en lo cierto el profesor Holton cuando afirma que «la decadencia de la filosofía política forma parte de la decadencia general» no sólo en el campo filosófico, sino también en «el ámbito mismo de la racionalidad y de las ideas». Holton va incluso más allá cuando afirma que los dos desafíos con que se ha tenido que enfrentar la auténtica filosofía política de las últimas décadas han procedido del historicismo —la afirmación de que todas las ideas y todas las verdades son relativas y están condicionadas por su particular situación histórica— y el cienticismo, la imitación de las ciencias físicas. James Holton, «Is Political Philosophy Dead?», *Western Political Quarterly* (septiembre de 1961), pp. 75 ss.

—por muy tópica y desgastada que parezca la idea— criterios basados en la ley natural y en los derechos naturales con los que poder recomponer lo prudente, lo sabio y lo honrado. Intentemos, más en concreto, establecer firmemente la filosofía política de la libertad y delimitar la esfera propia de la ley, de los derechos de propiedad y del Estado.

Segunda Parte

TEORÍA DE LA LIBERTAD

CAPÍTULO VI

UNA FILOSOFÍA SOCIAL ROBINSONIANA

Una de las interpretaciones de la teoría económica clásica que más burlas ha concitado sobre sí es la de la «economía robinsoniana», es decir, el análisis de la conducta del hombre que, como Robinsón Crusoe, se enfrenta, aislado, a la naturaleza. Y, sin embargo, este modelo, a primera vista «irrealista», tiene —como he intentado demostrar en otro lugar— una notable importancia y aplicaciones auténticamente indispensables.[1] Sirve para aislar al hombre frente a la naturaleza, de suerte que se gana claridad, pues permite hacer abstracción, al principio, de las relaciones interpersonales. Más tarde, puede extenderse y aplicarse este análisis hombre-naturaleza al mundo «real». Cuando, tras la descripción del estricto aislamiento de Robinsón, aparece en el relato Viernes (que puede ser una o varias personas), puede verse cómo afecta a la discusión la presencia de otros individuos. Estas conclusiones son igualmente aplicables al mundo contemporáneo. En efecto, al concentrarse el análisis en unas pocas personas que interactúan en una isla se facilita la clara percepción de las verdades básicas de las relaciones interpersonales, verdades que se mantienen en la penumbra si insistimos en comenzar por contemplar el mundo contemporáneo todo a la vez y como si fuera de una sola pieza.

Si, pues, la economía de Crusoe puede proporcionar, y proporciona de hecho, la base indispensable para la estructura total de la economía y la praxeología —el amplio análisis formal de las acciones humanas—, un procedimiento parecido debería ser capaz de conseguir estos mismos resultados en el ámbito de la filosofía social para el análisis de las verdades fundamentales de la naturaleza del hombre

[1] En *Man, Economy, and State* (Princeton: D. Van Nostrand, 1962), I, caps. 1 y 2.

frente a la naturaleza del mundo en el que ha nacido y que es, además, también el mundo de otros hombres. Puede, en especial, aportar una gran ayuda para la solución de algunos problemas de filosofía política, tales como la naturaleza y la función de la libertad, de la propiedad y de la violencia.[2]

Pero volvamos nuestra atención a Robinsón Crusoe, ya arribado a su isla. Supongamos, para simplificar la cuestión, que padece amnesia. ¿A qué realidades ineludibles tiene que enfrentarse? La primera cosa que encuentra es su propia persona, el hecho primordial de su propia conciencia y de su propio cuerpo. Encuentra, en segundo lugar, el mundo natural que le rodea, el hábitat que le viene dado con la naturaleza y los recursos que los economistas sintetizan en el vocablo «tierra».[3] Encuentra también que, en aparente contraste con los animales, no posee un conocimiento instintivo innato que le empuje a seguir una senda establecida para la satisfacción de sus deseos y necesidades. De hecho, inicia su vida en este mundo sin saber absolutamente nada. Tiene que *aprender* todos sus conocimientos. Aprende así que tiene numerosos fines, diversos proyectos que desea realizar y muchos de los cuales *tiene que* llevar a cabo para sustentar su vida: alimentos, refugio, vestidos, etc. Una vez satisfechas las necesidades básicas, descubre que tiene otras, nuevas y más «elevadas». Para satisfacer algunas o todas ellas de acuerdo con el diverso nivel de importancia que concede a cada una, Crusoe tiene que aprender también cómo alcanzarlas. En una palabra, debe adquirir «conocimientos tecnológicos» o «recetas».

Así, pues, Crusoe tiene múltiples necesidades que intenta satisfacer, fines que se propone alcanzar. Algunos de ellos pueden conseguirse con un esfuerzo mínimo por su parte; la isla es de tal índole que

[2] Algunos constructos de los siglos XVII y XVIII, tales como «el estado de la naturaleza», o «el contrato social», no coronaron con éxito total su empeño por realizar un parecido análisis lógico. De todas formas, fueron mucho más importantes que cualquiera de las actuales afirmaciones *historizantes* hechas en el decurso de la ulterior explanación de estos conceptos.

[3] Esta «tierra» económica, en la que se incluyen todos los dones naturales, no tiene necesariamente la misma significación que entraña su sentido popular, pues puede abarcar áreas marítimas, por ejemplo, pesquerías, y excluye las mejoras introducidas en el suelo por la mano del hombre.

puede recoger en los arbustos cercanos frutos comestibles. En estos casos, puede obtener el «consumo» de un bien o de un servicio poco menos que al instante. Pero descubre que para la práctica totalidad de sus necesidades, el mundo natural de su entorno no le proporciona este tipo de satisfacciones inmediatas e instantáneas. No se encuentra, en suma, en el Paraíso terrenal. Para lograr sus fines debe tomar los recursos que le ofrece la naturaleza y *transformarlos,* de la manera más hábil y productiva que le sea posible, en objetos útiles, en formas y lugares que él pueda usar — y sólo de esta manera puede conseguir la satisfacción de sus necesidades.

En resumen, debe: a) elegir sus objetivos; b) aprender a alcanzarlos utilizando los recursos que le proporciona la naturaleza, y c) desarrollar su trabajo, emplear su energía para transformar estos recursos en formas y lugares útiles, es decir, en «bienes de capital» y, finalmente en «bienes de consumo», en cosas que puede consumir directamente. Vemos así que Robinsón Crusoe se fabrica con las materias primas que le proporciona la naturaleza un hacha (bien de capital) con la que puede talar árboles para construir una choza (bien de consumo). Consigue asimismo tejer una red (bien de capital) para poder pescar peces (bien de consumo). En cada uno de estos casos emplea los conocimientos tecnológicos que ha adquirido para llevar a cabo las tareas que le permiten transformar la tierra en bienes de capital y, más tarde, en bienes de consumo. Este proceso de transformación de los recursos de la tierra es lo que constituye su «producción». En síntesis, Crusoe debe *producir* antes de poder *consumir.* Sólo respetando esta secuencia le es posible el consumo. En este proceso de producción, de transformación, el hombre moldea y modifica el entorno natural para sus propios fines, en lugar de verse simplemente determinado, como los animales, por este entorno.

Así, pues, el hombre no posee un conocimiento innato, instintivo, automáticamente adquirido, de sus propios fines ni de los medios para conseguirlos, sino que tiene que aprenderlos; debe, para ello, ejercitar sus facultades de observación, abstracción y reflexión: en una palabra, su razón. La razón es el instrumento del conocimiento del hombre y de su auténtica supervivencia. El uso y despliegue de su mente, la adquisición de conocimientos sobre lo que es mejor para él y sobre la manera de alcanzarlo es un modo de existir y perfeccionar-

se exclusivamente *humano.* Es algo que sólo se da en la naturaleza humana. El hombre es, como señaló Aristóteles, animal racional o, para ser más exactos, ser racional. A través de su razón, los individuos observan tanto los hechos y los caminos del mundo exterior como los de su propia conciencia, incluidos sus sentimientos: en resumen, emplean tanto la extra como la introspección.

Crusoe aprendió, como hemos visto, sus fines y el modo de alcanzarlos. Ahora bien, ¿cuál fue la labor específica llevada a cabo por su capacidad de aprendizaje, por su razón, en el proceso de obtención de tales conocimientos? Aprendió cómo actúan las cosas en el mundo, es decir, descubrió la *naturaleza* de los distintos seres y clases de seres que el hombre encuentra en la existencia. En síntesis: descubrió las *leyes naturales* que guían la conducta de las cosas en el mundo. Descubrió que la flecha que parte del arco puede abatir a un venado y que una red puede capturar muchos peces. Descubrió, además, su *propia* naturaleza, las clases de eventos y de acciones que pueden tornarle feliz o desdichado: en una palabra, descubrió los fines que debe alcanzar y los que debe evitar.

Este proceso, este método, necesario para la supervivencia y la prosperidad del hombre en la tierra, ha sido a menudo ridiculizado como excesiva o exclusivamente «materialista». Pero debe quedar bien en claro que lo que acontece en esta actividad específicamente humana es una fusión de «espíritu» y materia: la mente humana, al utilizar las ideas que ha aprendido, dirige su energía transformadora y remodeladora de la materia por caminos que sustentan y elevan sus necesidades y su vida misma. Al fondo de todo bien «producido», al fondo de toda transformación de los recursos naturales efectuada por el hombre, hay una *idea* que dirige el esfuerzo, hay una manifestación del espíritu.

Los individuos descubren también, mediante la introspección de su conciencia, la realidad natural primordial de su libertad: su libertad para elegir, su libertad para usar o no usar su razón a propósito de cualquier materia dada. En resumen, la realidad natural de su «libre arbitrio» o su «libre voluntad». Y descubren asimismo la realidad natural de que su mente impera sobre su cuerpo y sobre sus acciones, esto es, descubren que tienen la *posesión* natural de sí mismos.

Crusoe es dueño de su propio cuerpo. Su mente es libre para se-

guir los fines que desee y para ejercitar su razón con el propósito de descubrir los objetivos que debería escoger y de aprender las recetas que le permitan utilizar del modo más eficaz los medios de que dispone para conseguirlos. El hecho de que el conocimiento necesario para la supervivencia y el progreso humano no le viene dado de manera innata ni está determinado por eventos externos, el hecho de que tiene que emplear su mente para adquirirlo, *demuestra* palpablemente que es libre, por su propia naturaleza, de usar o no esta razón, es decir, demuestra que tiene libre albedrío o libre voluntad.[4,5] No hay, por supuesto, nada de extravagante ni de místico en el hecho de que los hombres sean distintos de los minerales, las plantas y los animales, ni de que haya, además, diferencias cruciales entre todos ellos. Los únicos hechos críticos y singulares sobre el hombre y sobre su género de vida para sobrevivir son su conciencia, su libre voluntad y su libertad de elección, su capacidad de raciocinio, su necesidad de descubrir las leyes naturales del mundo exterior y de sí mismo, su autoposesión, la precisión en que se halla de tener que «producir» mediante la transformación de la materia dada por la naturaleza en formas aptas para el consumo. Todos estos hechos se construyen a partir de la naturaleza humana y así es como el hombre puede sobrevivir y prosperar.

Supongamos ahora que Crusoe tiene que elegir entre recolectar bayas o setas para comer y que se decide a favor de unas sabrosas setas, cuando aparece de pronto un náufrago, arrojado a la isla antes que él, y le grita: «¡No las comas! ¡Son venenosas!» Evidentemente, Crusoe tornará a las bayas. ¿Qué ha ocurrido aquí? Ambos han actuado en virtud de un supuesto tan evidente que no necesita explicación, a saber, el supuesto de que el veneno es *malo,* malo para la salud e incluso para la supervivencia del organismo humano; en suma, malo para la conservación y la calidad de la vida humana. En este acuerdo

[4] Véase Rothbard, *Individualism,* pp. 5-10.

[5] Respecto de una misma cosa, una persona no puede creer que está emitiendo sus propios juicios y que, al mismo tiempo, está determinada por una causa externa para emitirlos. Pues si esto fuera verdad, ¿qué rango tendrían los juicios a que está determinada? Este argumento fue ya aducido por Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* según la trad. de H. J. Paton (Nueva York: Harper and Row, 1964), pp. 115s.

implícito sobre el valor de la vida y de la salud para las personas y sobre los males del sufrimiento y de la muerte, nuestros dos personajes han llegado claramente hasta la base de una ética fundamentada en la realidad y en las leyes naturales del organismo humano.

Si Crusoe, ignorando los efectos perniciosos de las setas, las hubiera comido, habría tomado una decisión *incorrecta;* un error de consecuencias tal vez incluso trágicas, debido a que el hombre dispone de escasísimas determinaciones automáticas que le permitan adoptar en todo momento las decisiones acertadas. De aquí su falta de omnisciencia y su exposición al error. Pero si, por el contrario, aun sabiendo que las setas son venenosas, hubiera decidido comerlas —tal vez por «diversión» o porque en aquel momento gozaban de prioridad en sus preferencias— su decisión habría sido *inmoral,* un acto deliberado contra su salud y su vida. Puede, desde luego, plantearse la pregunta de por qué la vida *ha de ser* un valor objetivo supremo, por qué el hombre ha de optar por la vida (por su preservación y su calidad).[6] Podemos hacer notar, como respuesta, que una proposición alcanza la condición de *axioma* cuando se advierte que quienes la niegan recurren precisamente a ella para poder refutarla.[7] Pues bien, *toda* persona que participa en cualquier tipo de discusión, incluida la de los valores, es, por el simple hecho de que participa, un ser vivo, un ser que asiente a la vida. Si se opusiera *realmente* a ella, no se sentiría para nada interesado en el debate, ni tendría interés ninguno en seguir viviendo. Por tanto, el *presunto* oponente a la vida la está afirmando en realidad en el curso mismo de su discusión; de ahí también que la conservación y ulterior mantenimiento de la vida alcance la categoría de axioma incuestionable.

Hemos visto que Crusoe, como cualquier persona en su caso, tiene libre albedrío, libertad para elegir el curso de su vida y de sus acciones. Algunos críticos han objetado que se trata de una libertad ilu-

[6] La vida tiene valor en sí, y no depende de que se la perciba en clave de felicidad. Véase Philippa Foot, *Virtues and Vices,* p. 41.

[7] He escrito en otro lugar: «Si un hombre no puede afirmar una proposición sin tener que emplear su negación, no sólo ha caído en la red de una inextricable autocontradicción, sino que *está concediendo a la negación la categoría de axioma.*» Rothbard, *Individualism,* p. 8. Véase también R.P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy* (Westminster, Md.: The Newman Bookshop, 1934-35); II, pp. 36-37.

soria, porque el hombre está sujeto a las leyes naturales. Pero hay aquí una tergiversación, uno de los múltiples ejemplos de la persistente confusión moderna entre *libertad* y *poder.* El hombre es libre para aceptar los valores y para elegir sus acciones. Pero esto no significa, en modo alguno, que pueda violar impunemente las leyes naturales, que pueda, por ejemplo, cruzar el océano de un brinco. En una palabra, cuando decimos que «el hombre no es 'libre' para cruzar el océano de un salto», no estamos analizando su falta de libertad, sino su falta de *poder* para cruzar a pie los mares, dadas las leyes naturales y la naturaleza del mundo. La libertad de Crusoe para aceptar ideas y elegir sus fines es inviolable e inalienable. Por otro lado, como los seres humanos no son ni *omnipotentes* ni omniscientes, descubren una y otra vez que sólo cuentan con un *poder* limitado para llevar a cabo todas las cosas que les gustaría hacer. Resumiendo: su poder está necesariamente limitado por las leyes naturales, pero no lo está su libre albedrío. O dicho de otro modo: es abiertamente absurdo definir la «libertad» de un ser como su poder de llevar a cabo un acto que es imposible por su propia naturaleza.[8]

Mientras que la libre voluntad del hombre para adoptar ideas y valores es inalienable, no tiene, en cambio, tan afortunada condición su *libertad de acción,* su libertad para convertir estas ideas en hechos reales en el mundo. No estamos hablando, insistamos una vez más, de las limitaciones del poder humano inherentes a las leyes de su naturaleza y a las de la naturaleza de los demás seres. De lo que ahora estamos hablando es de la interferencia de su esfera de acción con la de otras personas, aunque esto nos aleja un tanto de nuestro análisis de la situación de Robinsón Crusoe. Baste con decir aquí que, entendido en el sentido de libertad *social* —de libertad como *ausencia de molestias causadas por otras personas*—, Crusoe es *absolutamente* libre, pero que en un mundo compuesto por más de una persona esta afirmación requiere un ulterior análisis.

Dado que en este libro nuestro interés se centra más en la filosofía social y política que en la filosofía pura, dedicaremos nuestra aten-

[8] Rothbard, *Individualism,* p. 8, y F.A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), p. 26 [trad. esp. de José Vergara: *Camino de servidumbre,* Alianza Editorial, Madrid 1976].

ción preferente al término de «libertad» en su sentido social e interpersonal más que en el de la libertad de la voluntad o el libre albedrío.[9]

Volvamos a nuestro análisis de las transformaciones intencionadas de los datos de la naturaleza llevadas a cabo por Robinsón Crusoe gracias a su conocimiento de las leyes naturales. Crusoe encontró en su isla una tierra virgen, sin cultivar, una tierra no utilizada ni controlada por nadie y, por tanto, *sin propietario.* Al descubrir los recursos de la tierra, al aprender a utilizarlos y, en especial, al transformarlos mediante una remodelación más utilizable, Crusoe —según una frase memorable de John Locke— «mezcló su trabajo con el suelo». Al actuar así, al estampar el sello de su personalidad y de su energía en la tierra, la convirtió, de manera natural, a ella y a sus frutos, en su *propiedad.* Por tanto, el hombre aislado *posee* lo que *usa* y *transforma.* No se da en estos casos el problema de lo que *debería* ser la propiedad de *A* frente a la de *B*. Es, *ipso facto,* propiedad de un hombre aquello que este hombre *produce,* es decir, lo que transforma, mediante su esfuerzo personal, en utilizable. Su propiedad sobre la tierra y los bienes de capital se van extendiendo a través de las diferentes fases de producción, de modo que Crusoe acaba por convertirse en dueño de los bienes de consumo que ha producido hasta que éstos desaparecen, una vez consumidos.

Mientras un individuo concreto permanece aislado, no surge el problema de hasta dónde se extiende su propiedad: dada su condición de ser racional, esta propiedad abarca su propio cuerpo y los bienes materiales que ha transformado con su trabajo. Supongamos ahora que Crusoe hubiera sido arrojado por la tempestad no a una pequeña isla, sino a un nuevo continente virgen y que, plantado en la orilla, reclamara la «propiedad» de todas sus tierras, basándose en que ha sido el primero que las ha descubierto. Semejante reclamación no pasaría de ser pura vanagloria hasta tanto no lleguen otras personas a la nueva tierra. El *hecho natural* es que su verdadera propiedad —su *control actual* sobre los bienes materiales— sólo se extiende en realidad hasta donde su trabajo actual los convierte en productivos.

[9] Hay una excelente discusión sobre el tema de la libre voluntad o libre arbitrio en J.R. Lucas, *The Freedom of the Will* (Oxford: Clarendon Press, 1970).

Su verdadera posesión no puede abarcar más campo que el de su personal capacidad.[10] También sería vano y carente de sentido que Crusoe pregonara que él no es «realmente» propietario ni de una parte ni mucho menos de la totalidad de lo que ha producido (podría darse el caso de que fuera un romántico enemigo del concepto de «propiedad»), porque de hecho ya son suyos el uso y, *por tanto,* la propiedad. Como hecho natural, Crusoe es dueño y propietario de sí mismo y de la extensión de sí mismo dentro del mundo material. Nada más y nada menos.

[10] Más tarde, cuando arriben nuevos grupos humanos al continente, también ellos serán, como *hecho natural,* propietarios de las tierras que transformen con su trabajo. El primero en llegar sólo podrá detentar la posesión de estas tierras recurriendo al empleo de una fuerza invasora contra sus propietarios naturales o recibiéndolas de los nuevos llegados a título de obsequio voluntario o de intercambio.

CAPÍTULO VII

LAS RELACIONES INTERPERSONALES: LOS INTERCAMBIOS VOLUNTARIOS

Ha llegado ya el momento de introducir nuevos personajes en la idílica escena robinsoniana, es decir, de ampliar nuestro análisis a las relaciones interpersonales. El problema no consiste, en lo que atañe a nuestro estudio, simplemente en que aparezcan más personas: después de todo, podríamos postular un mundo con un millón de Crusoes en un millón de islas desiertas, de modo que no tuviéramos necesidad de ampliar ni un palmo el análisis. El problema está en el estudio de las *interacciones* de estas personas. Viernes, por ejemplo, podría haber desembarcado en la otra punta de la isla y haber entrado en contacto con Crusoe, pero también podría haber tocado tierra en una isla diferente y construir después un bote con el que trasladarse hasta la otra.

La economía ha revelado una gran verdad acerca de la ley natural de las interacciones humanas: que para la supervivencia y la prosperidad del hombre tiene importancia no sólo la *producción* sino también el intercambio. En suma, que Crusoe puede, en su isla o en una parte de ella, pescar peces, y Viernes, en la suya, cultivar trigo, en vez de esforzarse ambos en producir los dos bienes. Al intercambiar un lote de peces de Crusoe por un lote del trigo de Viernes, ambos pueden el uno conseguir una mayor cantidad de peces y el otro una mayor cantidad de grano.[1] Este aumento de la ganancia para cada uno de los dos es posible en virtud de dos hechos fundamentales de la naturaleza —leyes naturales— sobre los que se basan todas las teorías económicas: a) la gran variedad de habilidades y de intereses de unos y

[1] Para el análisis económico de todas estas ideas, véase el capítulo 2 de *Man, Economy, and State.*

otros individuos, y b) la variedad de recursos naturales en las diferentes áreas geográficas. Si todas las personas tuvieran unas mismas rapacidades y unos mismos intereses en todas las materias, y si tollas las áreas del planeta fueran homogéneas, no habría lugar para trueques. Pero en el mundo, tal como es, la oportunidad de especializarse en los mejores usos posibles para la tierra y para las personas permite establecer intercambios que multiplican de manera vasta e inmensa y aumentan la producción y los niveles de vida (satisfacción de las necesidades) de *todos* cuantos pueden participar en ellos.

Si alguien desea comprender las cosas de que nos hacemos dueños mediante los procesos de intercambio, bastaría con considerar lo que sucedería en el mundo moderno si de pronto se implantara la prohibición total de tales procesos. Cada individuo se vería forzado a producir por sí mismo sus propios bienes y servicios. Puede fácilmente imaginarse el profundo caos, el total estancamiento de la mayor parte de la raza humana y el retroceso a sistemas primitivos de subsistencia para los puñados de personas supervivientes.

Otra notable circunstancia de la actividad humana es que *A* y *B* pueden especializarse e intercambiar sus productos, con beneficio para ambos, *incluso en el caso* de que uno de ellos supere al otro *en las dos líneas* de producción. Supongamos que Crusoe tiene mayor habilidad que Viernes tanto en la pesca *como* en el cultivo de cereales. Aun así, a Crusoe le resulta beneficioso concentrar sus esfuerzos en las tareas que le resultan *relativamente más productivas.* Si, por ejemplo, es mucho mejor pescador que Viernes, y sólo un poco mejor agricultor, conseguirá mayores ganancias en ambos tipos de labores dedicándose a la pesca e intercambiando los excedentes con el trigo de Viernes. O, para recurrir a un ejemplo de una economía de intercambio avanzada: un médico preferirá pagar un salario a una secretaria para que le haga las copias a máquina, clasifique y ordene el archivo, etc., *incluso* en el caso de que él mismo supiera realizar mejor estas tareas, a fin de disponer de más tiempo libre para trabajos más productivos. Esta visión de las ventajas de los intercambios, descubierta y descrita por David Ricardo en su *Law of Comparative Advantage,* significa que, en los mercados libres de intercambio voluntario, el «fuerte» no devora ni aplasta al «débil», en contra de una muy difundida opinión sobre la naturaleza de la economía libre de mercado. Ocurre justamente lo

contrario, que es precisamente en el mercado libre donde los débiles cosechan las ventajas de la productividad, porque a los fuertes les resulta beneficioso hacer intercambios con ellos.

El proceso de intercambio capacita a los hombres para elevarse desde el aislamiento primitivo a la civilización. Amplía enormemente sus oportunidades y los mercados para sus mercancías; les posibilita la inversión en maquinaria y otros «bienes de capital de alto nivel»; estructura un esquema de intercambios —el libre mercado— que les permite calcular en términos económicos los costes y beneficios de métodos sumamente complejos y de agregados de producción.

Pero los economistas olvidan con excesiva frecuencia, cuando contemplan la importancia decisiva y las glorias de este mercado, *qué* es, exactamente, lo que se intercambia. No se trata simplemente de cambiar manzanas por mantequilla, ni oro por caballos. En realidad, no se intercambian las mercancías, sino los *títulos o derechos de propiedad* sobre ellas. Cuando Pérez entrega una cesta de manzanas a López, a cambio de una libra de mantequilla, está transfiriendo sus *derechos de propiedad* sobre las manzanas y recibiendo, a cambio, los derechos de propiedad sobre la mantequilla. Y a la inversa. Ahora es Pérez, y no López, el controlador absoluto de la mantequilla; es él quien puede optar por comérsela o no, según quiera. López no tiene ya nada que decir sobre la mantequilla, pero en lugar de ello es dueño absoluto de las manzanas.

Retornando a Crusoe y Viernes, supongamos que llegan a la isla más personas, C, D, E. Cada una de ellas se especializa en un producto; poco a poco, uno de estos productos destaca sobre los restantes por unas determinadas cualidades, por ejemplo, su elevado valor, su constante demanda, su fácil divisibilidad, lo que le convierte, en definitiva, en *medio de intercambio.* Se descubre así que el uso de un medio amplía enormemente el alcance de los intercambios y que es posible satisfacer las necesidades a través del mercado. Un escritor o un profesor de economía difícilmente podrían intercambiar sus escritos o sus lecciones por hogazas de pan, componentes de una radio, piezas de un traje, etc. A una red algo extensa de intercambios y, por consiguiente, a una economía civilizada, le resulta indispensable un medio de general aceptación. A este medio se le llama *dinero.*

En los mercados libres se ha llegado a la conclusión, generalmente

aceptada, de que las mercancías que mejor se prestan a ser usadas como dinero han sido los metales preciosos, y más concretamente el oro y la plata. La secuencia del intercambio es ahora la siguiente: *A*, propietario de su cuerpo y de su trabajo, encuentra tierra y la transforma, y captura peces de los que se hace dueño. *B*, por su parte, produce, con su trabajo, trigo, del que es igualmente dueño. C descubre un terreno aurífero y lo trabaja para beneficiar el oro, del que es asimismo dueño. A continuación, C cambia su oro por otros bienes, digamos por los peces de *A*. *A* utiliza el oro para adquirir trigo de *B*, etc. En resumen, el oro «entra en circulación», es decir, se transfiere su propiedad de unas personas a otras, al ser utilizado como medio general de intercambio. En cada caso, los derechos de propiedad se adquieren de dos maneras y sólo de estas dos: a) mediante descubrimiento y transformación de recursos («producción») y b) mediante intercambio de un producto por otro, incluido el producto llamado medio de cambio o «dinero». Aquí se advierte con claridad que el método b) remite típicamente a a), pues el único medio que tiene una persona de obtener algo mediante intercambio es entregando a cambio sus propios productos. En definitiva, sólo hay una vía hacia la propiedad sobre los bienes: producción-e-intercambio. Si Pérez intercambia algo con López que éste ha adquirido en un intercambio anterior, siempre hay *alguien,* ya sea la persona a quien López ha comprado el artículo u otra que se encuentra más abajo en la serie, que *ha tenido que* ser el descubridor y el transformador original del producto.

Un hombre puede, pues, adquirir «riqueza» —un conjunto de capital de uso o de bienes de consumo— bien «produciéndola» por sí mismo o bien comprándosela a su productor a cambio de otro producto. En términos lógicos, el proceso de intercambio se remonta hasta la producción original. Esta producción es un proceso en virtud del cual una persona «mezcla su trabajo con la tierra», descubriendo y transformando los recursos del suelo, *o,* como en los casos del escritor y del maestro, produciendo y vendiendo directamente los servicios de su propio trabajo. Señalemos otro camino: dado que toda producción de bienes de capital se remonta en definitiva a los factores originales de tierra y trabajo, se concluye que toda producción se reduce o a los servicios del trabajo o a encontrar

una tierra virgen y hacerla fructificar mediante el empleo de la energía laboral.[2]

Puede señalarse todavía un nuevo medio por el que una persona puede obtener riqueza: a través de regalos o *donaciones.* Crusoe, que tropieza con Viernes en la otra punta de la isla, puede darle algo para su sustento. En este caso, el donante no recibe de la otra parte un bien o un servicio enajenable sino la satisfacción psíquica de haber hecho algo en favor del receptor. También, pues, en el caso de un regalo el proceso de adquisición se reduce a la producción y el intercambio; y también aquí, una vez más y en definitiva, a la producción misma, ya que el regalo tiene que estar precedido de su producción, si no directamente, como en nuestro caso, sí a través de alguien situado más abajo en la línea de los productores.

Hemos analizado hasta aquí el proceso de intercambio para una multitud de bienes de consumo. Debemos completar ahora nuestro cuadro del mundo real siguiendo el curso de estos intercambios a lo largo de la estructura de la producción. En una economía avanzada, en efecto, los intercambios no se dan sólo en una dirección «horizontal» (de bienes de consumo), sino también «vertical», esto es, siguen una línea descendente, desde la transformación originaria de la tierra, mediante los varios tipos de bienes de capital, hasta alcanzar finalmente el estadio último, el del consumo.

Consideremos ahora un sencillo esquema vertical, tal como se da en la economía de intercambio. Pérez transforma los recursos de la tierra y construye un hacha; pero en vez de usarla para obtener con ella algún otro producto, se especializa, en una vasta economía de intercambio, y la cambia por oro (dinero). Este fabricante de hachas transfiere sus derechos de propiedad a López a cambio de cierta cantidad de oro; la cantidad precisa de este metal ha sido previa y voluntariamente pactada entre ambas partes. López emplea ahora el hacha para talar y aserrar árboles, que vende a González por oro; González, a su vez, vende la madera al constructor Gómez, también

[2] Una de las ideas básicas de la Escuela Austriaca de Economía es que los bienes de capital se remontan en último extremo a la tierra y el trabajo. Véase, en particular, Eugen von Böhm-Bawerk, *The Positive Theory of Capital* (volumen II de su *Capital and Interest,* South Holland, III.: Libertarian Press, 1995).

a cambio de oro. Gómez construye una casa que entrega a su cliente, Martínez, también esta vez a cambio de oro. (Es evidente que no puede crearse esta red vertical sin el uso de un medio monetario para los intercambios.)

Supongamos ahora, para dar las pinceladas finales a nuestro cuadro de la economía de mercado, que López ha talado los árboles, pero tiene que trasladar los troncos río abajo, para llevárselos a González. Entonces, vende la madera a otro intermediario, Álvarez, que *alquila* los servicios de X, *Y* y Z para transportar los troncos hasta González. ¿Qué ha sucedido ahora? ¿Por qué el trabajo desarrollado por X, Y y Z para trasladar los troncos hasta González no transfiere a los transportistas los derechos de propiedad sobre la madera?

Ha sucedido lo siguiente: Álvarez entrega una cierta suma de oro a *X*, *Y* y *Z* a cambio de sus servicios laborales para el transporte de los troncos. *No* les vende, pues, los troncos por dinero; en lugar de ello, lo que hace es «venderles» dinero a cambio del trabajo que llevan a cabo con sus troncos. En resumen, Álvarez ha comprado los troncos a López por 40 onzas de oro y ha pagado 20 onzas a cada uno de los tres transportistas. *A continuación,* vende la madera a González por 110 onzas, con lo que obtiene una ganancia neta de 10 onzas de oro por toda la transacción. De haberlo querido, también *X*, *Y* y *Z* podrían haber comprado los troncos a López por las citadas 40 onzas, transportarlos luego río abajo y vendérselos a González por las mencionadas 110 onzas, lo que les habría permitido embolsarse 10 onzas extra. ¿Por qué no lo hacen? Porque a) o bien no tienen *capital* suficiente, es decir, no han ahorrado el dinero necesario a base de reducir su consumo por debajo de sus niveles de ingresos lo bastante como para acumular 40 onzas, y/o b) porque necesitan que se les pague *mientras trabajan y* no quieren esperar el número indeterminado de meses que se requiere para transportar y vender los troncos; y/o c) no quieren asumir el riesgo de que tal vez no puedan vender la madera en las 110 onzas calculadas. Así, pues, la indispensable y enormemente importante función de Álvarez, el *capitalista* de la economía de mercado de nuestro ejemplo, consiste en que evita a los trabajadores la necesidad de reducir sus niveles de consumo para acumular el capital por sí mismos, y de diferir su pago hasta el momento en que los troncos hayan sido (así lo esperamos) vendidos con un

beneficio que se sitúa más abajo en la cadena de producción. Por tanto, el capitalista, muy lejos de privar a los trabajadores de su legítima propiedad sobre el producto, les posibilita el cobro de su trabajo con una considerable *antelación* a su venta. Además, el capitalista, gracias a su capacidad de previsión, de *empresario,* libra a los trabajadores del riesgo de que no puedan vender el producto con beneficios o de sufrir incluso pérdidas.

El capitalista es, pues, un hombre que ha trabajado, ha ahorrado parte de su trabajo (es decir, ha restringido su consumo) y, mediante una serie de contratos voluntarios, a) ha comprado derechos de propiedad en bienes de capital y b) ha pagado a los trabajadores por unos servicios que transforman aquellos bienes de capital en bienes más cercanos a su estadio final de bienes de consumo. Nótese, una vez más, que nadie impide que los trabajadores hagan sus propios ahorros, adquieran bienes de capital de manos de sus propietarios, trabajen a continuación con estos bienes de capital de su propiedad y vendan finalmente el producto, cosechando beneficios. De hecho, los capitalistas proporcionan un gran servicio a estos trabajadores, porque hacen posible el entero y complejo entramado vertical de intercambios de la economía moderna. Son ellos, en efecto, quienes ahorran el dinero necesario para comprar los bienes de capital y para pagar a los trabajadores ya antes de la venta, lo que les permite seguir «produciendo» también en adelante.[3]

Hay, pues, en cada una de las etapas del camino, un hombre que produce, ejerciendo su trabajo sobre bienes tangibles. Si nunca antes estos bienes habían sido utilizados ni poseídos, el trabajador, en vir-

[3] En la terminología técnica de la economía, cuando los trabajadores prefieren tomar el dinero antes de la venta del producto, se dice que obtienen el producto de su trabajo «descontado el valor marginal», entendiendo por descuento el valor que los trabajadores alcanzan al conseguir su dinero *ahora* y no *más tarde.* Los capitalistas, al adelantar el dinero *ahora* y liberar a los trabajadores del peso de tener que esperar más tiempo, hacen suyo el descuento por «preferencia cronológica». Es, pues, la clarividencia la que se alza con la recompensa —bajo la forma de «beneficios puros»— de haber previsto mejor el futuro en situaciones de incertidumbre. Los empresarios menos clarividentes sufren *pérdidas* cuando en circunstancias inseguras toman decisiones poco afortunadas. Véase *Man, Economy, and State, passim.*

tud de su trabajo, los sitúa automáticamente bajo su control, los convierte en su «propiedad». Si, por el contrario, tenían ya propietario, éste puede o venderlos (a cambio de dinero) a los trabajadores de nuestro ejemplo, que a continuación concentran su trabajo en dichos bienes, o puede también comprar los servicios laborales a cambio de dinero, para conseguir que sus bienes sigan produciendo y vender después los productos al siguiente comprador. También este proceso se reduce al esquema de producción original de recursos no empleados y de trabajo, pues el capitalista —el anterior propietario en nuestro ejemplo— extrae, en definitiva, sus derechos de propiedad o bien de la producción original, o bien del intercambio voluntario, o bien, en fin, del ahorro de dinero. Por consiguiente, en el libre mercado toda propiedad se basa, en último extremo, a) en la propiedad que tiene cada persona sobre su propio cuerpo y sobre su trabajo; b) en la propiedad que tiene todo hombre sobre la tierra que ha descubierto y transformado mediante su propio trabajo; c) en el intercambio en el mercado de los productos de la mezcla de a) y b) con los productos de otras personas, que los han conseguido por estas mismas vías.

Esta misma ley es aplicable a todo tipo de propiedad sobre el bien-dinero en el mercado. Como hemos visto, el dinero es o 1) producido por el trabajo propio, que transforma recursos originales (p. e., laboreo de una mina de oro), o 2) obtenido por la venta de los propios productos —o vendiendo bienes previamente comprados con lo obtenido con los propios productos— a cambio del oro que otro posee. Una vez más, del mismo modo que en el párrafo precedente c) es una derivación lógica de a) y b), también aquí la producción es anterior al intercambio, de suerte que en definitiva 2) se reduce lógicamente a 1).

Así, pues, en la sociedad libre descrita en las líneas anteriores la propiedad se reduce, en definitiva, a esto: todo ser humano es naturalmente propietario de sí mismo *y* de los recursos de la tierra que es capaz de transformar y convertir en productos. El *libre mercado* es una sociedad de intercambio voluntario y mutuamente beneficioso de los títulos de propiedad entre productores especializados. Se ha objetado a menudo que esta economía de mercado se apoya en la perversa doctrina de que el trabajo es una mercancía más. Pero la auténtica realidad es que los servicios laborales *son,* en efecto, una mercancía y que, al igual que en el caso de las propiedades tangibles, el servicio

laboral del que una persona es dueño puede ser enajenado e intercambiado por otros bienes y servicios. Puede enajenarse el trabajo de una persona, pero no su *voluntad.* Y es una suerte para el género humano que las cosas sean así. Esta posibilidad de enajenación significa, en efecto, 1) que un profesor o un médico pueden vender sus servicios por dinero; y 2) que los trabajadores pueden vender sus servicios a base de intercambiar por dinero su trabajo de transformación de bienes para los capitalistas. De no haber existido esta posibilidad, no habría podido desarrollarse la estructura del capital requerido para alcanzar niveles civilizados y nadie habría podido comprar a su prójimo servicios laborales de vital importancia.

La diferencia entre los servicios laborales enajenables y la inalienable voluntad del hombre requiere alguna mayor aclaración: un hombre puede enajenar sus servicios, pero no puede *vender* el valor capitalizado futuro de estos servicios. En resumen, no puede, por la naturaleza misma de las cosas, venderse a sí mismo como esclavo; una venta de este género sería forzada, porque significaría que había vendido por anticipado su voluntad futura sobre su propia persona. Resumiendo, un hombre puede vender normalmente su trabajo por un beneficio, pero no puede transferirse a sí mismo, aunque lo desee, como bien capital permanente de otro hombre. No puede desembarazarse de su propia voluntad, que puede cambiar en los años venideros y rechazar el acuerdo actual. El concepto de «esclavitud voluntaria» es intrínsecamente contradictorio, porque mientras un trabajador se mantenga, en virtud de su libre decisión, a disposición de su patrón no puede hablarse de esclavitud, ya que se trata de una sumisión voluntaria. Y si más adelante cambia de parecer y el patrón le impone la esclavitud por la fuerza, ha desaparecido la voluntariedad. Volveremos más adelante sobre el tema de la coacción.

A la sociedad descrita en esta sección —la sociedad de intercambios libres y voluntarios— podría definírsela como «sociedad libre» o sociedad «de la libertad pura». Se dedicará la parte esencial de la presente obra a la explanación de las implicaciones de este sistema. La expresión «libre mercado» se refiere, propiamente hablando, al entramado de los intercambios libres y voluntarios, de gran trascendencia, indudablemente, pero del todo insuficiente cuando se desborda el marco de lo estrictamente económico o praxeológico. Es, en efec-

to, de vital importancia advertir que el libre mercado es intercambio de títulos de propiedad y que, por consiguiente, se inserta necesariamente en una sociedad de amplias libertades, con una determinada configuración de los mencionados títulos y derechos. Hemos definido como sociedad libre aquella en la que los títulos de propiedad se fundamentan en las realidades humanas básicas: en la propiedad de cada individuo, en virtud de su *ego,* sobre su propia persona y su propio trabajo, y en su propiedad sobre los recursos naturales que descubre y transforma. Al ser las propiedades tangibles y los servicios laborales enajenables por su propia naturaleza, puede surgir un entramado de libre intercambio de los títulos de propiedad.

Al régimen de libertad pura —a la sociedad libertaria— se le puede describir como una sociedad en la que *no se «distribuyen» los títulos de propiedad,* es decir, en la que nadie perturba, menoscaba, viola o se interfiere en los derechos de propiedad que las personas tienen sobre sí mismas o sobre otros bienes tangibles. Y esto significa que *puede* disfrutar de *libertad absoluta,* entendida en su sentido social, no sólo Crusoe en su isla solitaria sino cualquier persona en cualquier sociedad, sea cual fuere su nivel de progreso o su complejidad. Todo hombre disfruta, en efecto, de absoluta libertad —de libertad pura— si, como le ocurre a Crusoe, sus propiedades «naturales» (sobre su persona y sobre los bienes tangibles) están a salvo de invasiones o de injurias por parte de otros hombres. Y viviendo en una sociedad de intercambios voluntarios, cada persona puede, por supuesto, disfrutar de libertad absoluta no al estilo del solitario y aislado Crusoe, sino en un entorno de civilización, de armonía, de sociabilidad y de productividad incomparablemente superior en virtud de los intercambios de propiedad con sus semejantes. *No* es, pues, necesario que tengamos que pagar el advenimiento de la civilización al precio de la pérdida de la libertad absoluta. Los hombres *son* libres por nacimiento *y jamás* necesitan las cadenas. Se puede alcanzar la libertad *y* la abundancia, la libertad *y* la civilización.

Esta verdad puede verse oscurecida si persistimos en confundir la libertad con el *poder.* Ya hemos visto lo absurdo que sería afirmar que el hombre no tiene libre voluntad aduciendo como argumento que no puede cruzar el océano de un salto. Y no sería menos absurdo decir que el hombre no es auténticamente «libre» en el seno de una

sociedad libre porque en ella no se goza de libertad para agredir a otro o invadir su propiedad. También aquí, esta crítica no se enfrenta con la libertad, sino con el poder. En una sociedad libre a nadie se le permite (ni nadie puede permitirse a sí mismo) invadir la propiedad ajena. Esto significa que su capacidad de acción está limitada: el poder de un hombre está limitado en virtud de su propia naturaleza, lo que no implica recortes a su libertad. Si definimos, en efecto, una vez más, la libertad como *ausencia de invasión* de la persona o de la libertad de un hombre a manos de otros hombres, se elimina definitivamente la falsa confusión entre libertad y poder.[4] Vemos, pues, claramente que una supuesta «libertad para robar o asaltar» —en resumen, para agredir— no sería bajo ningún concepto una situación de libertad, porque equivaldría a permitir que alguien fuera víctima de un asalto y se viera privado de sus derechos sobre su persona o sus propiedades, en síntesis, que se violara su libertad.[5] En consecuencia, el poder de todas y cada una de las personas está necesariamente limitado por la realidad misma de la condición humana, por la naturaleza del hombre y de su mundo. Pero ésta es, cabalmente, una de las glorias de esta condición humana, que cada persona *puede* ser absolutamente libre incluso en un universo de complejas interacciones e intercambios. Y es, además, cierto que el poder de cada ser humano de actuar, de hacer y de consumir, es inmensamente mayor en este mundo de complejas interacciones que el que puede alcanzarse en una primitiva sociedad robinsoniana.

Un punto vital: si estamos intentando sentar las bases de una ética para el hombre (en nuestro caso, de la subclase de ética relacionada con la violencia), para que la teoría tenga validez ha de ser verdadera para *todos* los hombres, en todos los tiempos y lugares.[6] Es éste uno

[4] Analizaremos más adelante la necesidad de completar y clarificar esta definición de la libertad para poder hablar de «ausencia de vejaciones a la *justa* propiedad de un hombre». Aquí, la justicia implica, una vez más, título de propiedad sobre sí mismo, sobre la propiedad transformada por uno mismo y sobre los frutos de los intercambios llevados a cabo con los dos tipos de propiedad precedentes.

[5] Véase en Rothbard, *Power and Market,* p. 242, una crítica al argumento esgrimido contra los libertarios a propósito de la «libertad para robar o asaltar».

[6] Acerca del requisito de que las leyes éticas sean vinculantes para todos,

de los más notables atributos de la ley natural: ser aplicable a todos los seres humanos, con independencia del tiempo y del lugar. La ley ética natural está atracada al costado de las leyes naturales físicas o «científicas». Pues bien, la sociedad de la libertad es la *única* capaz de aplicar las mismas reglas básicas a todos los hombres, por encima de las circunstancias temporales o locales. Éste es uno de los motivos por los que la razón puede optar por la teoría de la ley natural en vez de la teoría rival: justamente en cuanto razón, puede elegir entre varias teorías económicas, o de otro tipo, que compiten entre sí. Si alguien proclama que la dinastía de los Hohenzollern, o la de los Borbones, tiene «derecho natural» a regir y gobernar sobre unas determinadas regiones o súbditos, puede refutarse fácilmente semejante doctrina aduciendo el simple hecho de que aquí no existe una ética uniforme para todas y cada una de las personas: el rango que un individuo concreto podría alcanzar en la escala ética dependería de la circunstancia, accidental, de ser, o no ser, un Hohenzollern. De igual modo, si alguien afirma que todo hombre tiene «derecho natural» a tres excelentes comidas al día, se vería con deslumbrante claridad que está cometiendo una falacia, pues en numerosos tiempos y lugares es físicamente imposible proporcionar estas comidas a toda y ni siquiera a la mayor parte de la población. No se puede, pues, aseverar que nos hallamos en este caso ante algún tipo de «derecho natural».

Consideremos, por otro lado, el carácter de universalidad de la ética de la libertad y de los derechos naturales de la persona y de la propiedad que se alcanza bajo esta ética. Todos los individuos, en todo tiempo y lugar, pueden contar con el amparo de normas fundamentales: la propiedad de sí mismos, la propiedad sobre los recursos naturales a favor de la persona que primero los descubre y los transforma; y la propiedad, en fin, de todos los títulos derivados de los dos precedentes tipos básicos, ya sea a través de intercambios o de donativos voluntarios. Estas normas —que podríamos calificar de «reglas de la propiedad natural»— son de clara aplicación y pueden ser fácilmente defendidas en todos los tiempos y lugares y fuera cual fuere el desarrollo económico de una sociedad. No hay ningún otro siste-

véase R.M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952), p. 162; Marcus Singer, *Generalization in Ethics* (Nueva York: Knopf, 1961). pp. 13-33.

ma social que pueda ser calificado de ley natural universal. En efecto, si una persona o grupo de personas puede imponer una norma o una regla coactiva a otras personas (y *todas* las normas tienen algo de este tipo de hegemonía), entonces es imposible aplicar las mismas normas a todos. Tan sólo un mundo sin normas, un mundo puramente libertario, puede satisfacer los requisitos de los derechos naturales y de la ley natural o, lo que es más importante todavía, puede cumplir las condiciones de una ética universal para todo el género humano.

CAPÍTULO VIII

RELACIONES INTERPERSONALES: PROPIEDAD Y AGRESIÓN

Hemos hablado hasta ahora de la sociedad libre, la sociedad de pacífica cooperación y de relaciones interpersonales voluntarias. Pero existe otro tipo —muy diferente— de relaciones interpersonales: el empleo de la *violencia ofensiva,* es decir, de la agresión de unos contra otros. Con esta expresión de violencia ofensiva se quieren señalar los casos en los que alguien *invade* la propiedad de otro sin su consentimiento. La invasión puede dirigirse contra la propiedad que la víctima tiene sobre su persona —y se habla entonces de asalto o violencia corporal— y/o contra su propiedad sobre los bienes tangibles, y tenemos entonces el robo o la intrusión. En ambos casos, el agresor impone su voluntad sobre la propiedad natural de un tercero, priva a otra persona de su libertad de acción o del ejercicio pleno de su natural auto-posesión.

Dejemos, por el momento, de lado el caso evidente, pero más complejo, de la propiedad tangible y centremos nuestra atención en el problema de la propiedad de una persona sobre su propio cuerpo. Aparece aquí la siguiente alternativa: o bien establecemos una regla en virtud de la cual se permite que todos y cada uno de los individuos tengan propiedad plena y completa (esto es, tengan derecho) sobre su propio cuerpo, o podemos también fijar una normativa en el sentido de que la propiedad *no* sea tan absoluta. En el primer caso, tenemos una ley natural libertaria para una sociedad libre en el sentido antes indicado. Pero, ¿qué implica el segundo supuesto, es decir, que las personas no tienen el 100 por 100 de su autopropiedad? Implica una de estas dos situaciones: 1) la «comunista» de una propiedad universal e igual sobre los otros, o 2) la posesión parcial de un grupo por otro —el sistema en virtud del cual una clase domina sobre otra u otras. Son las dos únicas opciones lógicas fren-

te a la situación en la que todos son autopropietarios de sí mismos al 100 por 100.[1]

Consideremos ahora la opción 2). Aquí, una persona o un grupo de personas, G, tienen títulos no sólo para poseerse a sí mismos, sino también al resto de la sociedad, *R.* Dejando de momento aparte muchos otros problemas y dificultades inherentes a este sistema, *no podemos* tener aquí una ética universal de la ley natural para la especie humana. Tenemos sólo una ética parcial y arbitraria, parecida a la que otorgaba a los Hohenzollern el derecho natural a gobernar sobre los no Hohenzollern. De hecho, la ética que establece que el grupo *G* tiene títulos para gobernar sobre el resto *R* de la sociedad implica que los individuos *R* son seres infrahumanos, carentes del derecho a participar como personas plenamente humanas de los derechos de autopropiedad de que disfrutan los pertenecientes a *G.* Y esto, evidentemente, viola nuestra hipótesis inicial de que estamos intentando forjar una ética válida para todos los seres humanos en cuanto tales.

¿Qué acontece con la opción 1)? Según ella, ninguno de los individuos concretos *A, B, C...,* posee el 100 por 100 de los derechos de propiedad sobre su propia persona. En vez de ello, los individuos *B, C...* deberían tener sobre el cuerpo de *A* iguales derechos que éste último. Y lo mismo debe decirse de todas y cada una de las personas. Esta opción tiene, al menos, el mérito de ser una norma universal, aplicable a todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Pero tropieza con múltiples dificultades.

En primer lugar, en la práctica, salvo que la sociedad esté compuesta por un pequeño puñado de personas, esta opción se colapsa y queda reducida a la opción 2), en la que unos pocos regulan a todos los demás. Es, en efecto, físicamente imposible que cada individuo controle incesantemente a todos los restantes y ejerza su correspondiente porcentaje de propiedad parcial sobre otra persona. En el mundo real este concepto de una igual y universal propiedad de los

[1] El profesor George Mavrodes, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Michigan, objeta que existe otra opción lógica, a saber: «que nadie posea nada, ni a sí mismo ni a ningún otro ni ninguna porción de cosa alguna». No obstante, dado que la propiedad significa un ámbito o zona de control, la referida hipótesis equivaldría a confesar que nadie sería capaz de *hacer* nada, lo que implica la extinción total de la especie humana.

otros es utópica e inviable, y la supervisión y consiguiente propiedad de los otros acaba por convertirse inevitablemente en una actividad especializada de la clase dirigente. De ahí que las sociedades que no conceden a todas y cada una de las personas que la componen la plena propiedad de sí mismas no pueden disfrutar de una ética universal. Ya por esta simple razón, la única ética políticamente viable para el género humano es conceder a cada uno el 100 por 100 de la propiedad sobre sí mismo.

Supongamos, de todas formas, que *pudiera* aducirse una argumentación convincente a favor de esta utopía. ¿Qué ocurre entonces? En primer lugar, es evidentemente absurdo afirmar que ninguna persona tiene propiedad sobre sí misma y que, *sin embargo,* todos los hombres tienen propiedad sobre una parte de todos los demás seres humanos. Pero, dando un paso más, ¿es que tal utopía es deseable? ¿Podemos imaginarnos un mundo en el que *ninguna* persona tiene libertad para emprender *ninguna* acción, del tipo que sea, sin contar previamente con la aprobación de *todos y cada uno* de los miembros de la sociedad? Es evidente que entonces nadie sería capaz de hacer nada y la raza humana estaría en trance de extinción. Si, pues, un mundo de autopropiedad cero o poco menos que cero empuja a la raza humana hacia la muerte, se sigue que todo paso en esta dirección contraviene la ley de lo que es mejor para el hombre y su existencia en esta tierra. Y, como vimos antes, toda ética que otorga a un grupo plena propiedad sobre otros quebranta la más elemental de las normas morales: que debe ser aplicable a todos y cada uno de los seres humanos. Las éticas no parciales son mejores que aquellas otras —que pueden parecer admisibles a primera vista— que reclaman todo el poder para los Hohenzollern.

Por contraste, la sociedad de la absoluta propiedad en favor de todos se apoya en el hecho primordial de la autoposesión que cada persona tiene de sí; en el hecho de que los seres humanos concretos sólo pueden vivir y prosperar cuando ejercitan su libertad natural de elección, cuando aceptan valores y aprenden a realizarlos, etc. Por ser humano, el hombre debe utilizar su mente para elegir fines y medios. Cuando algo o alguien arremete contra él y pretende forzarle a modificar la conducta libremente elegida, vulnera su naturaleza, viola el modo como debe actuar. En síntesis, el agresor introduce el factor

de la violencia para entorpecer el curso natural en el que un hombre asume libremente ideas y valores y basa en ellos sus acciones.

No pueden explicarse en todo su alcance las leyes naturales de la propiedad y de la violencia sin incluir también en nuestro análisis las propiedades tangibles. Los hombres no son vagorosos fantasmas flotantes: son seres que sólo pueden sobrevivir esforzándose en transformar los objetos materiales. Volvamos de nuevo a nuestra isla de Crusoe y Viernes. Crusoe, que fue el primero en llegar a la isla deshabitada, ha utilizado su libre voluntad y la propiedad sobre sí mismo para calibrar sus necesidades y sus valores y el modo de satisfacerlos a base de transformar los recursos proporcionados por la naturaleza, «mezclando con ellos su propio trabajo». Supongamos ahora que Viernes desembarca en otro punto de la isla. Se enfrenta a dos posibles vías de acción: puede, como Crusoe, convertirse en productor, puede transformar el terreno virgen mediante su trabajo y, muy probablemente, llegará a intercambiar sus productos con los del otro habitante de la isla. Es decir, puede adentrarse por el camino de la producción y el intercambio, generando propiedad. Pero puede también elegir otro camino: puede ahorrarse el esfuerzo de producir e intercambiar y apoderarse, por medios violentos, del fruto de los trabajos de Crusoe. Puede agredir al productor.

Si Viernes elige el camino de la producción y del intercambio, se convierte, por este hecho natural, y al igual que Crusoe, en propietario del área que rotura y cultiva y de los frutos que produce. Pero supongamos, como hemos advertido más arriba, que Crusoe decide reclamar para sí más de lo que es su propiedad natural y pretende ser dueño de toda la isla, por la simple razón de que ha sido el primero en llegar, aunque no haya hecho un uso efectivo de ella. Si procede así, su reclamación es, a nuestro entender, ilegítima, ya que desborda los límites de los cultivos que le pertenecen por ley natural. Y si utiliza su pretensión para expulsar a Viernes por la fuerza, se convierte en agresor ilegítimo contra la persona y la propiedad del segundo colonizador.

Algunos teóricos han sostenido —en lo que podríamos llamar «complejo de Colón»— que el primer descubridor de una nueva isla o de un continente puede reclamar legítimamente la propiedad de toda su superficie mediante la simple proclamación de sus preten-

siones. (En el caso de Colón, si América no hubiera estado habitada por los indios, habría podido establecer con todo derecho, según esta teoría, su «propiedad» privada sobre todas las tierras americanas.) Pero el hecho natural es que, al no tener capacidad para «mezclar su trabajo» más que con una pequeña parte del continente, todo el resto seguiría siendo tierra virgen y desconocida, hasta la llegada de nuevos colonizadores, que habrían ido imponiendo sus títulos de propiedad sobre las diferentes regiones continentales.[2]

Pero dejemos a Crusoe y Viernes en su isla y consideremos el caso de un escultor que ha creado una obra transformando la arcilla y otros materiales (y prescindiendo por el momento del problema de los derechos de propiedad sobre estos últimos y sobre los instrumentos necesarios para el trabajo). La cuestión se reduce a lo siguiente: *¿quién* es el auténtico propietario de la obra de arte que surge de la labra del escultor? También aquí, como en el caso de la propiedad sobre los cuerpos de las personas, sólo son posibles tres posturas lógicas: 1) que recae sobre el escultor, como «creador» de la obra de arte, el derecho de propiedad sobre su creación; 2) que tiene derecho sobre la obra otro hombre, o grupo de hombres, es decir, que pueden expropiarla por la fuerza, sin el consentimiento del escultor; o 3) —la solución «comunista»— que todos los individuos del planeta tienen el mismo derecho a su parte alícuota sobre la propiedad de la escultura.

Serán muy pocas las personas que no vean la enorme injusticia de atribuir a un grupo o a la comunidad mundial participación en la propiedad de la escultura. Ha sido el escultor quien ha «creado» la obra de arte —aunque no en el sentido de haber creado la materia prima—, el que la ha producido a base de transformar un material dado por la naturaleza (la arcilla) en otra forma, de acuerdo con su personal inspiración, su trabajo y su energía. Si toda persona tiene derecho a poseer su propio cuerpo, y si todos los hombres tienen que usar y transformar los objetos materiales para poder sobrevivir, en-

[2] Una variante del «complejo de Colón» sostiene que el primer descubridor de una isla o de un continente podría reclamar la propiedad de todas las tierras recorriendo todos sus límites (o pagando a otros para que lo hagan por él) y encerrando toda el área dentro de una cerca. Pero, en nuestra opinión, su reclamación de propiedad sólo tendría validez para la cerca en sí, que es lo único que ha usado y transformado, no para lo que cae dentro de ella.

tonces todos tienen derecho a la propiedad de los productos que han conseguido mediante su energía y su esfuerzo, en cuanto que son una verdadera extensión de su personalidad. Parecido es el caso de nuestro escultor, que ha estampado el sello de su carácter personal en la materia prima, «mezclando su trabajo» con la arcilla. Y lo que se dice del escultor es aplicable a todos los productores que han convertido en fértiles, al mezclarlos con su trabajo, los objetos de la naturaleza.

Cualquier grupo de personas que expropiara la obra del escultor sería claramente clasificado como agresor y parásito: se estaría beneficiando a expensas del expropiado. La mayoría de los ciudadanos estimaría que este grupo viola los derechos del escultor sobre su obra, que es extensión de su personalidad. Y esta estimación sería correcta con independencia de que la expropiación corra a cargo de un grupo o de la «comuna universal», salvo la circunstancia de que —como en el caso de la propiedad común de las personas— la expropiación sería llevada a cabo en la práctica por un grupo de personas en nombre de la «comunidad mundial».

Pero si, como ya hemos señalado, el escultor tiene derecho a su propio producto, a los materiales de la naturaleza por él transformados, también la tienen todos los demás productores. Lo tienen los obreros que han extraído la arcilla y se la han vendido al escultor y los hombres que han fabricado los instrumentos con que el escultor ha modelado la arcilla. También ellos son, en efecto, auténticos productores: han mezclado sus ideas y sus conocimientos tecnológicos con el suelo dado por la naturaleza para reaparecer con un producto revalorizado; han mezclado sus energías y su trabajo con la tierra. Y, en consecuencia, tienen título de propiedad sobre los bienes que han producido.[3]

Si todos los seres humanos son dueños de su propia persona y, por consiguiente, de su trabajo personal y si, por extensión, adquieren también la propiedad de las cosas que han «creado» o han cosechado en un estadio de la naturaleza antes virgen, no utilizada ni poseída por nadie, entonces, ¿quién tiene derecho a poseer o controlar la tierra misma? En síntesis, si el recolector tiene derecho a lo que recolecta y el labriego a sus cosechas, ¿quién tiene derecho a poseer

[3] Cf. Locke, *Two Treatises of Government,* pp. 307-308.

la tierra en que se desarrollan tales actividades? También aquí, la propiedad sobre la tierra se basa en los mismos argumentos que las restantes propiedades. Ningún hombre «crea» hoy día la materia. Lo que hace es tomar las cosas que ofrece la naturaleza y transformarlas mediante el empleo de sus ideas y de su energía. Esto mismo es lo que lleva a cabo el pionero —el colonizador— cuando rotura y utiliza una tierra antes virgen, por nadie cultivada, y la inserta en la esfera de su propiedad privada. El colonizador —al igual que el escultor o el minero— transforma mediante su trabajo y su personalidad el suelo que le ofrece la naturaleza. Es tan «productor» como los demás y, en consecuencia, legítimo poseedor de su propiedad. Y, al igual que en el caso del escultor, resulta difícil considerar que son morales los grupos que expropian el producto y el trabajo del colonizador (sin perder de vista que, al igual que en los restantes casos, también aquí la solución del mundo «comunista» se reduce, al final, a un grupo dirigente). Añádase que los comunalistas del suelo que proclaman que es la población mundial, en su conjunto, la propietaria real y en común de la tierra tropiezan contra el hecho natural de que, antes de la presencia del colonizador, nadie usaba ni controlaba en realidad la tierra, es decir, que ésta no tenía propietario. El colonizador es el primer hombre que introduce objetos naturales hasta entonces no usados y carentes de valor en los circuitos de producción y utilización.

En conclusión, el hombre sólo tiene dos caminos por los que adquirir propiedad y riqueza: la producción o la expropiación coactiva. O, como ha subrayado con penetrante sagacidad el gran sociólogo alemán Franz Oppenheimer: sólo existen dos maneras para hacerse con riqueza. La una es el método de la producción, generalmente seguida de intercambios voluntarios de los bienes producidos, lo que Oppenheimer denomina el *medio económico.* La otra es la de la expropiación, por la violencia, de la propiedad de otra persona. A este sistema predatorio de adquisición de riquezas lo define el citado autor como *medio político.*[4]

[4] «Hay dos modos, básicamente opuestos, por los que el hombre, necesitado de sustento, se ve impelido a obtener los medios precisos para satisfacer sus necesidades. Son el trabajo y el latrocinio, la labor propia y la apropiación por la fuerza de la labor de otros. Propongo llamar al trabajo propio y al intercam-

Ahora bien, quien se apodera de las propiedades de otro vive en fundamental contradicción con su propia naturaleza humana. Hemos visto, en efecto, que el hombre *sólo* puede vivir y prosperar en virtud de su propia producción y del intercambio de lo producido. Y el agresor no es productor, sino depredador; vive *parasitariamente* del trabajo y los productos de otros. Por tanto, en lugar de llevar una existencia acorde con la naturaleza humana, se nutre unilateralmente, a base de explotar el trabajo y las energías de otros seres humanos. Hay aquí una patente y absoluta violación de toda especie de ética universal, porque es claro que el *hombre* no puede vivir como un parásito. El parásito necesita seres no parasitarios, seres productivos, de los que alimentarse. El parásito no sólo no añade nada a la suma social de bienes y servicios, sino que depende totalmente del cuerpo en que se hospeda. Todo aumento del parasitismo coactivo reduce *ipso facto* la cantidad y el *output* de los productores. Y, en fin, cuando el productor se extingue, el parásito sigue al momento la misma suerte.

El parasitismo no puede configurar, por tanto, una ética universal y, de hecho, cuando se expande, ataca y reduce la productividad de la que viven tanto el huésped como el parásito. La explotación coactiva o parasitismo lesiona el proceso de producción de todos cuantos integran la sociedad. Sean cuales fueren los caminos que se consideren, la depredación parasitaria y los latrocinios *no sólo* violan la naturaleza de la víctima cuya persona y productos han sido violados, sino también la naturaleza del agresor, que abandona el modo natural de producción —que le llevaría a utilizar su mente para transformar la naturaleza e intercambiar sus productos con los de otros productores— y se adentra por la senda de la expropiación parasitaria del trabajo y los productos ajenos. En su más profundo sentido, el agresor daña a su infortunada víctima, pero no menos a sí mismo. Hay en esta afirmación una verdad absoluta, tanto en el caso de una compleja sociedad moderna como en el de los Crusoe y Viernes en sus solitarias islas.

bio de este trabajo por el trabajo de otros el 'medio económico' de satisfacción de las necesidades, mientras que la apropiación, sin contraprestaciones, del trabajo de otros se llamaría el 'medio político'». Franz Oppenheimer, *The State* (Nueva York: Free Life Editions, 1975), p. 12.

CAPÍTULO IX

PROPIEDAD Y DELINCUENCIA

Podemos definir al *delincuente* como el individuo que ataca a una persona o a la propiedad producida por ella. Es delincuente todo aquel que ejerce violencia contra otros individuos o contra sus propiedades: todo aquel que recurre a «medios políticos» coactivos para adquirir bienes y servicios.[1]

Afloran aquí, de todas formas, algunas cuestiones críticas. Es ahora cuando llegamos al auténtico núcleo del problema total de la libertad, la propiedad y la violencia en la sociedad. Un problema auténticamente crucial —y por desgracia casi enteramente ignorado por los teorizadores libertarios— que podemos ilustrar de la mano de los siguientes ejemplos.

[1] Los términos crimen y criminal a que recurrimos a veces se entienden en el sentido que les da el lenguaje ordinario, no según su significación técnica legal. En la terminología jurídica, las agresiones contra las personas no son crímenes, sino *ofensas* o delitos, y quienes las cometen no son criminales, sino delincuentes. En la legislación norteamericana el concepto de crimen se circunscribe a los delitos contra el Estado o la Comunidad. Más adelante se verá que negamos totalmente este último concepto y que reducimos todas las ofensas y delitos legalmente punibles a la invasión contra las personas o contra sus propiedades. En una palabra, en la concepción libertaria son «crímenes» lo que la legislación denomina ofensas, aunque no se ve qué razones existen para que —en contra de lo que establecía la antigua legislación sobre las agresiones contra las personas o contra sus propiedades y derechos— éstas últimas sólo deban ser reparadas o castigadas mediante pagos pecuniarios. Cf. Henry Maine, *Ancient Law* (Nueva York: E. P. Dutton & Co., 1917), pp. 217ss. [En la traducción española, y teniendo en cuenta que las palabras «crimen» y «criminal» incluyen, según la definición de M. Moliner, la connotación de «delito muy grave, consistente en matar o herir gravemente a alguien», se utilizan de ordinario, aunque no exclusivamente, los conceptos de delito, delincuente y delictivo. N. del T.].

Supongamos que caminamos calle abajo y vemos a un hombre, *A*, que sujeta a *B* por la muñeca y le quita su reloj de pulsera. Es aquí evidente que *A* está violentando a la persona y propiedades de *B*. ¿Podemos deducir de esta escena que *A* es un agresor criminal y *B* su víctima inocente?

Por supuesto que no. A partir de nuestra simple observación *no podemos saber* si *A* es realmente un ladrón, o si se está limitando a recuperar su reloj, que antes le había robado *B*. En una palabra, aunque es verdad que el reloj estaba en posesión de *B* hasta el instante en que fue atacado por *A*, ignoramos si *A* fue su legítimo propietario en una etapa anterior y *B* se lo arrebató. Hasta ahora, por consiguiente, no sabemos quién de los dos hombres es el propietario *legítimo* o *justo* del reloj. Sólo podemos obtener la respuesta indagando los datos concretos de este caso particular, esto es, mediante una pesquisa histórica.

Así, pues, *no podemos* afirmar sencillamente que la gran norma moral axiomática de la sociedad libertaria sea la protección de los derechos de propiedad *tal como aparecen* y sin más discusiones. El delincuente no tiene derecho natural a conservar la propiedad de lo que ha robado; al agresor no le asiste el derecho a reclamar propiedad ninguna sobre lo que ha conseguido mediante su agresión. Por tanto, tenemos que modificar o, mejor dicho, clarificar la norma básica de la sociedad libertaria para decir: nadie tiene derecho a agredir la propiedad *justa* o *legítima* de otro.

En resumen, no podemos limitarnos a hablar simplemente de la defensa de los «derechos de propiedad» o de la «propiedad privada» *per se.* Si procedemos así, corremos el grave peligro de defender el «derecho de propiedad» de un agresor delincuente, cosa que, por simple lógica, nos veríamos obligados a hacer. Tenemos que hablar, por tanto, de propiedad justa o legítima o, tal vez, de «propiedad natural». Y esto significa que tenemos que determinar, caso por caso, si un acto de violencia es ofensivo o defensivo, esto es, si nos hallamos ante un delincuente que roba a una víctima o ante una víctima que intenta recuperar su propiedad.

Otra implicación de vital importancia de este modo de entender las cosas es que invalida totalmente la visión utilitarista de los derechos de propiedad y, por ende, sus ideas sobre el mercado libre. El

utilitarista, que carece incluso de una concepción de la teoría de la justicia, recae inevitablemente en el pragmatismo, en el parecer *ad hoc* de que todos los títulos de propiedad privada existentes en un tiempo y en un lugar determinados *deben ser* considerados válidos y defendidos frente a toda violación.[2] Este es, de hecho, el modo como los economistas de la vía utilitarista del libre mercado abordan invariablemente el problema de los derechos de propiedad. Nótese, de todos modos, que los utilitaristas han maniobrado para introducir de contrabando —y sin examen crítico— una cierta ética, a saber, que todos los bienes «ahora» (esto es, en el tiempo y lugar en que discurre la discusión) considerados como de propiedad privada deben ser asumidos y defendidos como tales. En la práctica, esto significa que deben aceptarse todos los títulos de propiedad privada fijados por el gobierno de turno (que se ha hecho por doquier con el monopolio de la definición de tales títulos). Esta ética es ciega para todo tipo de consideraciones sobre la justicia y, llevada a sus últimas consecuencias lógicas, se ve obligada a defender incluso la propiedad adquirida mediante maniobras delictivas. Nuestra conclusión es que un mercado libre como el alabado por los utilitaristas, basado en el reconocimiento de todos los títulos de propiedad actualmente existentes, es nulo y éticamente nihilista.[3]

Estoy convencido de que el motor real del cambio social y político de nuestro tiempo ha sido la indignación moral provocada por la falaz teoría del valor añadido: que los capitalistas han robado los legítimos títulos de propiedad de los trabajadores y que, por consiguiente, son injustos los títulos de propiedad sobre el capital acumulado. De ser

[2] Véase, para una crítica del utilitarismo sobre esta cuestión, John Rawls, *A Theory of justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971 [tr. esp. de M.D. González Salas, FCE, México 1978]), pp. 26-27, secs. 83-84. Trae una crítica global contra el utilitarismo Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press), 1977, pp. 91ss, 103ss. Geach subraya la naturaleza anti-intuitiva de la fórmula «la mayor felicidad para el mayor número posible». Hay una defensa utilitarista de la propiedad existente en Ludwig von Mises, *Socialism* (New Haven: Yale University Press, 1951 [tr. esp. de Luis Montes de Oca, WBF, Nueva York 1989]), pp. 45-47.

[3] Véase más adelante una exposición detallada del papel de los Gobiernos en los títulos de propiedad existentes. Hay también, en las páginas 275-293, una crítica más extensa de la economía utilitarista del libre mercado.

cierta esta hipótesis, estarían plenamente justificadas las imperiosas reclamaciones del marxismo y del anarcosindicalismo. Una vez descubierta la que parece ser una monstruosa injusticia, es ya irremediable la llamada a la «expropiación de los expropiadores» y, en ambos casos, a una cierta forma de «devolución» de la propiedad y del control sobre la misma a los trabajadores.[4] No es posible invalidar la fuerza de estos argumentos recurriendo a las máximas de la economía o de la filosofía económica utilitarista, sino sólo enfrentándonos directa y abiertamente con el problema moral, con el problema de la justicia o de la injusticia de las diversas reclamaciones de propiedad.

Ni tampoco pueden rebatirse las opiniones del marxismo entonando himnos de alabanza a las virtudes de la «paz social». La paz social es, sin duda, un gran bien, pero la verdadera paz consiste, en esencia, en el disfrute tranquilo, sosegado e imperturbado de la legítima propiedad. Y si un sistema social se fundamenta en títulos de propiedad monstruosamente injustos, no perturbarlo no es paz social sino endurecimiento y atrincheramiento de una agresión permanente. Ni se puede refutar tampoco el marxismo señalando con el dedo su recurso a métodos violentos para imponerse. Existe la persistente creencia —que no comparto— de que no debe recurrirse nunca a la violencia, ni siquiera para oponer resistencia al agresor. Esta posición moral tolstoyana-gandhiana es irrelevante aquí. El punto a debate es si la víctima tiene, o no, un *derecho* moral al empleo de la violencia para defender su persona o sus propiedades frente a un ataque criminal o para arrancar de manos del delincuente la propiedad que éste le ha arrebatado. El discípulo de Tolstoy concederá que la víctima tiene este derecho, aunque intentará persuadirle, en nombre de una moralidad más elevada, a que no lo ejerza. Pero esto nos aleja de nuestra discusión, planteada dentro de los amplios márgenes de la filosofía ética. Querría únicamente añadir aquí que estos objetores totales de la violencia deberían ser coherentes y proclamar que a ningún delincuente se le puede castigar por recurrir a medios violentos. Y esto implica,

[4] Tan sólo en Yugoslavia se procedió a la implantación parcial del ideal marxista. En dicho país, el régimen comunista devolvió la esfera socializada de la producción al control —y, por tanto, *de facto,* a la propiedad— de los trabajadores de cada empresa.

nótese bien, no sólo abstenerse del castigo *capital,* sino de todo tipo de castigos y, yendo más lejos, de todos los métodos de defensa violenta que puedan imaginarse para repeler a un agresor. En síntesis, el tolstoyano que propugna este insoportable cliché —sobre el que tendremos ocasión de volver— no puede recurrir al uso de la fuerza ni siquiera para impedir que alguien viole a su propia hermana.

La cuestión es aquí que los únicos que están autorizados a oponerse al empleo de la violencia para derrocar al atrincherado grupo delictivo son los tolstoyanos, ya que todos cuantos no siguen esta doctrina están a favor del uso de la fuerza y de la violencia para defenderse de y castigar las agresiones criminales. Por consiguiente, deben estar a favor de la moralidad —si no de la prudencia— de recurrir a la fuerza para eliminar los enquistamientos delictivos. En esta situación, nos vemos de inmediato constreñidos a replantear un importante problema. ¿Quién es el delincuente y, en consecuencia, quién es el agresor? Con otras palabras: ¿Contra quién está legitimado el uso de la violencia? Si admitimos que la propiedad capitalista carece de legitimidad moral, no podemos negar el derecho de los trabajadores a emplear el tipo de violencia que sea preciso para recuperar su propiedad, del mismo modo que *A,* en nuestro ejemplo anterior, estará en su perfecto derecho al intentar recuperar por la fuerza el reloj que antes le había robado *B*.

La única refutación auténtica de los argumentos marxistas en pro de la revolución consiste, por tanto, en demostrar que la propiedad de los capitalistas tiene más de justa que de injusta y que, por consiguiente, el hecho de que los trabajadores, o cualquier otro, se la arrebaten es, en sí mismo, injusto y delictivo. Pero esto significa que debemos plantearnos el problema de la justicia de las reclamaciones de propiedad; significa, además, que no podemos permitirnos el lujo de refutar las reclamaciones revolucionarias mediante el arbitrario recurso de cubrir todos los títulos de propiedad existentes con el manto de la «justicia». Semejante proceder difícilmente convencería a quienes creen que ellos, u otros, han sido gravemente expoliados y permanentemente agredidos. Pero todo esto significa también que debemos prepararnos para descubrir los casos en los que puede estar moralmente justificada la expropiación violenta de los títulos de propiedad existentes, porque tales títulos son en sí mismos injustos y criminales.

Propongamos de nuevo un ejemplo para ilustrar nuestra tesis. Empleando el mismo excelente recurso utilizado por Ludwig von Mises para dejar aparte las emociones, imaginemos un país hipotético, al que llamaremos «Ruritania». Añadamos que Ruritania está gobernada por un rey que ha lesionado gravemente los derechos individuales y los títulos legítimos de propiedad, los ha regulado a su capricho y ha acabado por apoderarse de todos ellos. Se inicia entonces en el país un movimiento libertario que consigue llevar al ánimo del núcleo de la población el convencimiento de que es necesario sustituir aquel criminal sistema por una sociedad realmente libertaria, en la que sean plenamente respetados los derechos de cada individuo a su propia persona y a las propiedades que ha descubierto y creado. El rey, convencido de que la inminente revuelta tendrá éxito, recurre a una taimada estratagema. Proclama la disolución del gobierno, pero antes de llevarla a cabo parcela arbitrariamente todo el país y distribuye los títulos de propiedad de las tierras del reino entre él y sus allegados. A continuación, se dirige a los rebeldes libertarios y les dice: «Muy bien. Me he atenido a vuestros deseos y he disuelto mi gobierno; ya no habrá en adelante invasiones violentas de las posesiones privadas. Yo mismo y los otros once miembros de mi familia tomamos cada uno la doceava parte de Ruritania, y si perturbáis esta propiedad, de la manera que fuere, estaréis violando el sacrosanto fundamento del credo que profesáis: la inviolabilidad de la propiedad privada. Y dado que en el futuro no podremos exigir 'impuestos', tendréis que garantizarnos a cada uno de nosotros el derecho a imponer algún tipo de 'alquiler', el que mejor nos parezca, a nuestros 'inquilinos', o regular la vida de todos los ciudadanos que pretendan vivir en 'nuestra' propiedad del modo que estimemos conveniente. Por consiguiente, los impuestos serán sustituidos por 'alquileres privados'.»

¿Qué respuesta deberían dar los rebeldes libertarios a tan descarado desafío? Si son utilitaristas consecuentes, tendrían que inclinarse ante tamaño subterfugio y resignarse a vivir bajo un régimen no menos despótico que el que durante tanto tiempo habían venido combatiendo. Tal vez incluso aún más despótico, ya que ahora el rey y sus allegados pueden invocar en su propio provecho el principio auténticamente libertario del derecho absoluto de la propiedad pri-

vada, un derecho que no habrían podido proclamar con tan absoluto carácter en la etapa anterior.

Es patente que para que los libertarios puedan rechazar semejante estratagema tienen que recurrir a la teoría de la propiedad justa frente a la injusta. Y así, responderían al rey: «Lo sentimos, pero sólo admitimos las reclamaciones de la propiedad privada cuando son *justas,* cuando emanan del derecho natural fundamental del individuo a ser propietario de sí mismo y de las cosas que o bien ha transformado con su personal trabajo o bien otros le han regalado voluntariamente, o bien ha recibido en herencia de anteriores transformadores. En una palabra, no reconocemos a nadie el derecho a regalar trozos de propiedad basándose en su —o la de cualquier otro— arbitraria declaración de que *es* suya. De tales declaraciones arbitrarias no puede derivarse ningún derecho moral natural. Insistimos, por tanto, en nuestro derecho a expropiar vuestra propiedad 'privada' y las de vuestros allegados para devolvérselas a sus primeros propietarios, que fueron víctimas de vuestras agresiones cuando les impusisteis vuestras ilegítimas pretensiones.»

De esta discusión fluye un corolario de vital importancia para la teoría de la libertad, a saber, que *toda* propiedad es, en su más hondo sentido, «privada».[5] Las propiedades pertenecen, en efecto, a o son controladas por una persona o un grupo de personas concreto. Cuando *B* roba el reloj de *A,* este reloj pasa a ser *defacto* —mientras pueda retenerlo en su poder y usarlo— su «propiedad» privada. Por tanto, ya esté en manos de *A* o de *B,* se encuentra siempre en manos *privadas;* en algunos casos en manos privadas legítimas y en otros en manos privadas delictivas, pero siempre en manos privadas.

Como veremos más adelante, lo dicho es aplicable a los individuos que deciden integrarse en un grupo. Cuando el rey de nuestro ejemplo y sus allegados formaron un gobierno, controlaron —y, por tanto, hicieron «suya», al menos parcialmente— la propiedad de las personas a las que agredieron. Cuando parcelaron la tierra en propiedades «privadas» para cada uno de ellos, se insertaron en el grupo de los propietarios del país, aunque por medios formalmente diferentes. En ambos casos hay una diversidad en la forma —pero no

[5] Debo este punto de vista a Alan Milchman.

en la esencia— de la propiedad privada. El problema crucial de la sociedad no es —contra lo que algunos creen— si la propiedad ha de ser privada o pública, sino si los propietarios —que son forzosamente privados— son dueños legítimos o ilegítimos. En última instancia, no existe un ente llamado «Administración Pública». Sólo existen personas que se reúnen en grupos, se dan el nombre de Gobierno o de Administración y actúan de forma «gubernamental».[6] Toda propiedad es «privada». La única cuestión sujeta a debate es si está en manos de delincuentes o en las de sus verdaderos y legítimos dueños. Esta es la única razón que lleva a los libertarios a oponerse a la formación de propiedades públicas o estatales y a abogar por su desaparición cuando se han formado: la comprobación de que los dirigentes del gobierno o del Estado son propietarios injustos de esta propiedad, de la que se han apoderado por procedimientos delictivos.

Resumidamente, el utilitarismo del *laissez-faire* no puede limitarse a oponerse a la propiedad «pública» y defender la privada. El debate en torno a las propiedades estatales no es tanto que sean *públicas* (¿qué decir de los delincuentes privados, como nuestro ladrón de relojes del ejemplo anterior?), sino que son ilegítimas, injustas, delictivas, como en el caso del rey de Ruritania. Y dado que también los delincuentes «privados» son reprensibles, vemos que la cuestión social de la propiedad no puede analizarse, en último extremo, desde los conceptos utilitaristas de privado o público. Debe ser estudiada en términos de justicia o injusticia: de propietarios legítimos *versus* propietarios ilegítimos, es decir, invasores criminales de la propiedad. Y poco importa que a estos invasores se les llame «privados» o «públicos».

El libertario puede ahora sentirse preocupado. Puede decir: «Concedamos que en principio usted tiene razón, que los títulos de propiedad deben estar convalidados por la justicia, y que no se le debe consentir ni al delincuente quedarse con el reloj robado ni al rey y los suyos repartirse «su» país. Pero, ¿cómo aplicar el principio en la práctica? ¿No obligaría esto a una investigación caótica de todos y cada

[6] Véase *infra,* pp. 223-272, para una ulterior discusión de la función del Gobierno.

uno de los títulos de propiedad? Y más aún: ¿Qué criterios fijaría usted para determinar la justicia de tales títulos?

La respuesta es que también aquí debe aplicarse el criterio arriba expuesto: el derecho de cada individuo a su propia persona y a las propiedades que ha descubierto y transformado y, por tanto, «creado», así como a las que ha adquirido ya sea a través de donaciones o bien mediante intercambios con otros parecidos transformadores o «productores». Es verdad que deben escrutarse los títulos de propiedad existentes, pero la solución del problema es mucho más simple de lo podría suponerse. Debe recordarse siempre el principio básico: que todos los recursos y todos los bienes antes no poseídos por nadie pertenecen al primero que los descubre y transforma en bienes utilizables, en bienes de uso (el principio de «colonización»). Ya hemos analizado esta cuestión en el caso de tierras vírgenes y de recursos naturales por nadie antes utilizados: el primero que los encuentra y mezcla con ellos su trabajo, el primero que los posee y los usa, «produce» una propiedad de la que se convierte en legítimo dueño. Supongamos ahora que López tiene un reloj. Si no podemos ver claramente que él o sus antecesores en el título de propiedad del reloj lo adquirieron por medios delictivos, debemos admitir que el simple hecho de que lo posea y utilice le señala como su legítimo y justo dueño.

Planteemos la cuestión de otra manera: si no sabemos si el título de propiedad de López sobre un bien determinado tiene orígenes delictivos, podemos asumir que esta propiedad estaba, al menos en aquel momento, en situación de no-poseída (dado que no tenemos certeza sobre su título original) y que, por tanto, el auténtico título de propiedad revierte al instante al citado López, en cuanto que es su «primer» (es decir, actual) poseedor y usuario. En resumen, allí donde no tenemos seguridad sobre un título, pero tampoco podemos afirmar con certeza que se deriva de una acción delictiva, dicho título revierte propia y legítimamente a su poseedor actual.

Pero supongamos que puede establecerse que un determinado título de propiedad tiene un claro origen delictivo. ¿Quiere esto decir que su actual propietario debe renunciar a él necesariamente? No necesariamente. Esto depende de dos consideraciones: a) de si puede identificarse claramente a la víctima (el propietario original agredi-

do) y dar con su paradero o el de sus herederos; y b) de si el actual propietario es —o no— el delincuente que robó la propiedad. Imaginemos que el López de nuestro ejemplo posee un reloj y que podemos demostrar de forma fehaciente que su título de propiedad tiene un origen delictivo, o bien porque 1) lo robó su antepasado o porque 2) su antepasado se lo compró a un ladrón (si a sabiendas o no de esta circunstancia es aspecto que no hace al caso en este momento). Ahora, si podemos identificar y encontrar a la víctima o a sus herederos, es patente que el título de propiedad de López carece de validez, y que debe devolver cuanto antes el reloj a su verdadero y legítimo propietario. Así, pues, si López heredó el reloj de o se lo compró a un sujeto que se lo había robado a Pérez, y si es posible localizar a Pérez o a sus herederos, el título de propiedad sobre el reloj revierte a éste o éstos, sin compensación para el que lo poseía en virtud de un «título» derivado de un hecho delictivo.[7] Resumiendo: si el título de propiedad actual tiene un origen delictivo y puede identificarse a la víctima o a sus herederos, debe retornar a éstos, sin dilaciones, el título de propiedad.

Pero supongamos que no se cumple la condición a): es decir, sabemos que el título de López tiene un origen delictivo, pero no podemos encontrar a la víctima ni a sus herederos. ¿Quién ostenta, en tal caso, la propiedad legítima y moral? La respuesta, en este supuesto, depende de si ha sido López el autor del hecho delictivo, es decir, el que ha robado el reloj. En este caso, es claro que no le está permitido conservarlo en su poder, porque el delincuente no puede verse recompensado por la comisión del delito; perderá el reloj y posiblemente se le impondrá algún castigo.[8] Pero, ¿quién se hace con el reloj? Aplicando nuestra teoría libertaria de la propiedad, el reloj se encuentra ahora —tras la detención de López— en situación de un bien sin dueño

[7] O puede revertir a algún cesionario de Pérez. Pérez ha podido, efectivamente, haber vendido su reclamación o su derecho sobre el reloj a terceros, y si se localiza a éstos o a sus herederos, a ellos debe revertir el legítimo título de propiedad.

[8] Estamos asumiendo aquí la hipótesis de que, además de devolver la propiedad robada, el delincuente sufre un castigo. Más adelante se analizarán los problemas de la cuantía del castigo y de las teorías —retributiva, disuasoria, reformista— en que se basan.

y se convertirá, por tanto, en propiedad legítima de la primera persona que lo «colonice»: que lo tome y lo utilice, pues con estas acciones pasa del estado de cosa no usada a la situación contraria. La primera persona que lo haga se convertirá en su propietario legítimo, moral y justo.

Imaginemos ahora que no es López el delincuente, no es el hombre que robó el reloj, sino que lo ha heredado o se lo ha comprado, inocentemente, al ladrón. Y demos también por supuesto que no es posible descubrir ni a la víctima ni a sus herederos. En este caso, la desaparición de la víctima significa que la propiedad robada ha pasado a la situación de cosa no poseída. Y hemos visto que, en estas condiciones, un bien sobre el que nadie posee legítimo título de propiedad se convierte en propiedad legítima de la primera persona que lo descubre y lo utiliza, que adapta este recurso, hasta ahora sin dueño, a usos humanos. Esta «primera» persona es, claramente, en nuestro ejemplo, el propio López, que ha venido usando el reloj durante todo este tiempo. Concluimos, por tanto, que aunque en su origen fue una propiedad robada, si no puede saberse quién fue la víctima o sus herederos, y si el poseedor actual no fue el delincuente que robó la propiedad, dicho título pasa propia, justa y éticamente a su poseedor actual.

Resumiendo cuanto hemos dicho acerca de la reclamación y utilización de propiedades actuales: a) si sabemos con certeza que un título actual no tiene un origen delictivo, es obvio que se le debe tener por legítimo, justo y válido; b) si no sabemos si el título actual tiene o no origen delictivo, y carecemos de medios para averiguarlo, la propiedad hipotéticamente «sin dueño» revierte inmediata y justamente a su actual poseedor; c) si sabemos que el título originario es delictivo, pero no es posible hallar a la víctima o a sus herederos, se dan dos posibilidades: 1ª que el actual propietario del título no sea el agresor contra la propiedad, y entonces recae sobre él el título, en cuanto que es el primer dueño de un bien hipotéticamente por nadie poseído; 2ª que el actual detentador del título ha sido el delincuente o uno de los delincuentes que robaron aquella propiedad y entonces, evidentemente, se le debe privar de ella; aquí la propiedad revierte a la primera persona que la saca de su situación de cosa sin dueño y se la apropia para su uso. Finalmente, si d) el título actual es el resultado

de un hecho delictivo y puede descubrirse el paradero de la víctima o de sus herederos, revierte de inmediato a estos últimos el título de propiedad, sin compensación ni para el delincuente ni para ninguno de los detentadores del injusto título.

Podría tal vez objetarse que el poseedor o los poseedores del título injusto (en el caso de que no hayan sido ellos los autores de la agresión) deberían ser justos propietarios del valor que han *añadido* a las propiedades que poseían injustamente o, en último extremo, deberían ser compensados por este valor añadido. Sobre esto debe decirse que el criterio a seguir es averiguar si el valor añadido es, o no, separable de la propiedad original en cuestión. Supongamos, por poner un ejemplo, que Prieto le roba el coche a Moreno y se lo vende a Estébanez. En nuestra tesis, lo primero que debe hacerse es devolver de inmediato el coche a su verdadero propietario, Moreno, sin compensación alguna para Estébanez. Moreno ha sido víctima de un robo y no se le debe imponer, encima, la obligación de recompensar a quien sea. A Estébanez le asisten, por supuesto, todos los derechos para querellarse contra el ladrón de coches, Prieto, y demandarle por daños y perjuicios, basándose en el contrato fraudulento a que le indujo con engaño (haciéndose pasar por el verdadero propietario del coche que le vendió). Pero sigamos suponiendo que, durante el tiempo que Estébanez utilizó el automóvil, le puso una radio nueva; como la radio es un bien separable, debe otorgársele la facultad de sacarla del vehículo antes de devolvérselo a Moreno, puesto que es su legítimo propietario. Cuando el bien o el valor no es separable, sino que es parte integrante de la propiedad (por ejemplo, una reparación del motor), Estébanez no puede pretender una parte de la propiedad de Moreno (salvo siempre su derecho a demandar a Prieto por daños y perjuicios). También en el caso de que Prieto hubiera robado a Moreno no un coche, sino una parcela de terreno, y se la hubiera vendido a Estébanez, el criterio a seguir es la posibilidad de separar los añadidos llevados a cabo por éste en la finca. Si, por ejemplo, ha alzado algunas construcciones en ella, debe concedérsele el derecho a trasladarlas o a demolerlas antes de devolver el terreno al propietario original, Moreno.

El ejemplo del coche robado nos permite ver inmediatamente la injusticia del actual concepto legal de «instrumento negociable». Se-

gún la legislación vigente, debe devolverse, sin duda, el coche robado a su legítimo dueño, sin obligación ninguna por parte de éste de recompensar al poseedor momentáneo de un título de propiedad injusto. Pero el Estado ha decretado que ciertos bienes (p. e., los billetes de banco) son «instrumentos negociables» que el receptor o comprador no delincuente cree que son suyos y respecto de los cuales no tiene la obligación de devolverlos a la víctima. Una legislación especial ha convertido también a los prestamistas en una parecida casta privilegiada: si, por ejemplo, lo que Prieto le roba a Moreno es una máquina de escribir por la que luego pide un préstamo a Estébanez, no se le obliga al prestamista a devolver la máquina a su legítimo propietario, el señor Moreno.

Tal vez a algunos lectores les parezca excesivamente severa nuestra doctrina acerca de los receptores de buena fe de bienes de los que más tarde se averigua que habían sido robados o injustamente poseídos. Pero debemos recordar que, en el caso de compra de tierras y de los seguros contra la invalidez de títulos de bienes inmuebles, es práctica habitual este tipo de investigación para hacer frente a estos problemas. Muy probablemente, en una sociedad libertaria el negocio de investigación de los mencionados títulos de propiedad y los seguros por invalidez de títulos se aplicaría también en las áreas, más amplias, de protección de los derechos de la propiedad justa y privada.

Vemos, pues, que, expuesta en sus verdaderos términos, la teoría libertaria ni se confunde con el utilitarismo, que da su arbitraria e indiscriminada bendición ética a todos y cada uno de los títulos de propiedad actuales, *ni* condena a un caos de incertidumbre total la moralidad de los títulos existentes. Al contrario: a partir del axioma básico del derecho natural de cada persona a la propiedad de sí misma y de los recursos sin dueño que encuentra y transforma en utilizables, la teoría libertaria deduce la moralidad y la justicia absolutas de todos los títulos de propiedad actuales, salvo aquellos que tienen un origen delictivo y 1) puede darse con el paradero de la víctima o de sus herederos, o 2) aunque no puede identificarse a la víctima, el autor del delito es el propietario actual. En el primer caso, la propiedad revierte, según la justicia común, a la víctima o a sus herederos; en el segundo, la propiedad recae sobre la primera persona que altera la situación, de bien no poseído o cosa sin dueño.

Tenemos, pues, una teoría de los derechos de propiedad según la cual todos los seres humanos tienen absoluto derecho al control y la propiedad de su propio cuerpo y de los recursos de la tierra por nadie usados que encuentran y transforman. Tienen asimismo derecho a regalar estas propiedades tangibles (pero no a enajenar el control sobre su propia persona y sobre su voluntad) y a intercambiarlas por las propiedades —adquiridas por iguales caminos— de otras personas. Por tanto, todo derecho legítimo de propiedad se deriva de la propiedad del hombre sobre su persona y del principio de «colonización» según el cual la propiedad de una cosa sin dueño recae directamente sobre su primer poseedor.

Tenemos asimismo una teoría de la *delincuencia*: es delincuente quien comete una agresión contra la propiedad. Deben invalidarse todos los títulos de propiedad de origen delictivo y devolvérseles a la víctima o a sus herederos. Si no es posible localizar a las víctimas y el propietario actual no es el autor de la agresión, la propiedad recae sobre este último en virtud de nuestro principio de «colonización».

Veamos ahora cómo puede aplicarse esta teoría a las diferentes categorías de propiedad. El caso más sencillo es, por supuesto, el de la propiedad *de las personas.* El axioma fundamental de la teoría libertaria es que todas y cada una de las personas deben ser propietarias de sí mismas y que nadie tiene derecho a interferir en esta autoposesión. De donde se sigue directamente que es de todo punto inadmisible el derecho de propiedad sobre otra persona.[9] Ofrece un destacado ejemplo de este tipo de inadmisible propiedad la institución de la esclavitud. Con anterioridad al año 1865, la esclavitud confería en los Estados Unidos a algunos ciudadanos el título de «propiedad privada» sobre muchas personas. Pero que existiera un tal título privado no convertía a estos ciudadanos en legítimos propietarios; muy al contrario, constituía una agresión permanente, un permanente crimen de los amos (y de quienes colaboraban a la obtención de tales títulos) contra sus esclavos. Es preciso añadir aquí que, al igual que en nuestro hipotético caso del rey de Ruritania, el utilitarismo no proporciona una base firme para anular el «derecho de propiedad» de un amo sobre su esclavo.

[9] Se estudia más abajo (pp. 146-165) el difícil caso de los *niños.*

La época en la que la esclavitud era una práctica común, muchas de las discusiones giraban en torno a la cuestión de la compensación monetaria que debería dárseles a los dueños en el caso de que fuera abolida semejante institución. Pero se trataba de una discusión palpablemente absurda. ¿Qué deberíamos hacer cuando prendemos a un ladrón y recuperamos el reloj robado, recompensarle porque se ve privado del reloj... o castigarle por su mala acción? Esclavizar a un ser humano es a todas luces un crimen más odioso que robarle un reloj, un crimen que debe ser castigado de acuerdo con su enorme gravedad. Como comentaba acremente el liberal clásico Benjamin Pearson: «Se ha hecho la propuesta de compensar a los propietarios de esclavos, cuando debería pensarse que son los esclavos quienes merecen la compensación.»[10] Y es patente que deberían ser los amos —y no los contribuyentes— quienes paguen de su bolsillo la compensación.

Debe insistirse en que en el tema de la esclavitud y a propósito de si debería ser abolida sin dilación ninguna o si sería más prudente hacerlo a lo largo de una o de dos generaciones, no tenían valor alguno los argumentos sobre los problemas de desorganización social, de súbito empobrecimiento de los propietarios de esclavos o del ocaso de la cultura sureña, ni tan siquiera la cuestión —interesante, obviamente, por otras razones— de si la esclavitud resultaba beneficiosa para los cultivos y para la prosperidad económica del Sur. Para los libertarios, para quienes creen en la justicia, la única consideración era la monstruosa injusticia y la permanente agresión implicadas en la esclavitud y, por consiguiente, la inaplazable necesidad de abolir una tal institución con la mayor premura posible.[11]

[10] Citado por William D. Grampp, *The Manchester School of Economics* (Stanford University Press, 1969), p. 59. Véase también, sobre la compensación y la esclavitud, pp. 204, 237ss.

[11] Los libertarios se ven en la ineludible necesidad de ser «abolicionistas». Más detalles sobre esta cuestión en pp. 348 ss.

CAPÍTULO X

EL PROBLEMA DEL ROBO DE TIERRAS

El caso de la propiedad de la *tierra* o de los bienes raíces ofrece una aplicación de singular importancia de nuestra teoría de los títulos de propiedad. Por un lado, las tierras constituyen una porción fija del planeta y, en consecuencia, son prácticamente permanentes. Por tanto, la investigación acerca de los títulos de propiedad sobre ellas tiene que remontarse hacia un pasado mucho más remoto que en el caso de otros bienes más perecederos. De todos modos, el problema no es excesivamente grave, porque, como ya hemos visto, cuando las víctimas se han perdido en el olvido, la propiedad de la tierra pasa a sus poseedores actuales, a condición de que no la hayan adquirido por medios delictivos. Supongamos, por ejemplo, que Enrique Gómez I robó una parte de tierra a su legítimo propietario, Santiago Pérez. ¿En qué situación se encuentra su actual poseedor, Enrique Gómez X? ¿O la persona que puede tal vez ser hoy su propietario, por habérsela comprado a un Enrique Gómez? Si Pérez y sus descendientes han desaparecido en la noche de los tiempos, los legítimos títulos de propiedad recaen sobre el Enrique Gómez actual (o sobre el hombre que se los ha comprado), en directa aplicación de nuestra teoría de los títulos de propiedad.

Plantea un segundo problema, que marca claras diferencias entre la tierra y otras propiedades, la circunstancia de que la *existencia* real de bienes de capital, bienes de consumo o bienes monetarios es, al menos *prima facie,* prueba de que estos bienes ya han sido usados y transformados, de que el trabajo humano se ha mezclado ya con los recursos naturales para producirlos. Y es que, en efecto, ni los bienes de capital, ni los de consumo, ni los monetarios existen por sí mismos en la naturaleza; es preciso crearlos mediante la alteración, a través del esfuerzo humano, de las condiciones naturales. Pero puede

ocurrir que haya porciones de la tierra nunca por nadie usadas ni transformadas y sobre las que, en consecuencia, debe considerarse nulo *cualquier* título de propiedad. Hemos visto, en efecto, que los títulos de propiedad sobre un recurso (una tierra) sin dueño sólo se consiguen, propiamente, mediante el empleo de trabajo para transformarlo y hacerlo útil. De donde se sigue que nadie puede reclamar legítima propiedad sobre una tierra *nunca* transformada.

Supongamos que el señor Rojo tiene la propiedad legal de un cierto número de acres, de los que la parte del Noroeste nunca ha experimentado ningún tipo de transformación respecto de su estado natural ni por parte de Rojo ni de ninguna otra persona. La teoría libertaria considera moralmente válida la reclamación de Rojo sobre el resto de la finca, en el supuesto, tal como pide la teoría, de que no hay víctimas identificables (ni de que no haya sido el propio Rojo quien ha robado los terrenos). Pero esta misma teoría libertaria se negará a reconocer sus pretensiones sobre la citada sección nordoccidental. Mientras no aparezca ningún otro «colonizador» que transforme esta zona, no surgirán problemas. Las reclamaciones de Rojo pueden ser invalidadas, pero, por lo demás, son simple palabrería. Es decir, Rojo no es, sólo por eso, un delincuente que invade propiedades ajenas. Ahora bien, si aparece algún *otro* que transforma aquella tierra y Rojo le expulsa de su propiedad por la violencia (personal o ejercida a través de terceros), esta acción le convierte en agresor contra el justo dueño de la tierra. Y lo mismo cabe decir si recurre a la violencia preventiva, esto es, si maniobra para que ningún colonizador pueda entrar en aquella región nunca usada, la transforme y la utilice.

Volviendo a nuestro modelo «robinsoniano»: tras arribar a una gran isla, Crusoe puede pregonar grandiosamente a los cuatro vientos ser «propietario» de la totalidad de aquellas tierras. Pero el hecho natural es que posee únicamente la parte que cultiva, transforma y utiliza. Como se ha dicho antes, Crusoe puede ser un Colón solitario que desembarca en un nuevo continente. Mientras no aparezca ninguna otra persona en la escena, las pretensiones crusonianas tienen mucho de verborrea y fantasía, con escasa base real. Pero cuando hace acto de presencia un nuevo personaje —Viernes— que comienza a transformar la tierra virgen, toda ejecución de las inválidas preten-

siones de Crusoe constituye una agresión delictiva contra el recién venido y una invasión de sus derechos de propiedad.

Adviértase que no decimos que para que sea válida la propiedad sobre la tierra ésta deba ser utilizada *ininterrumpidamente*[1] El único requisito es que haya sido usada *una vez.* A partir de ese momento, pasa a ser propiedad de quien la ha trabajado y ha impreso en ella el sello de su energía personal.[2] Después de este uso, no existen más razones para impedir que la tierra quede en barbecho que las que prohiben que alguien deje su reloj en el cajón de su mesa de trabajo.[3]

Así, pues, las reclamaciones sobre una tierra nunca usada crean un falso título de propiedad. La imposición de esta reclamación contra el primer usuario se convierte en un acto de agresión contra un

[1] Esta teoría del uso para los títulos de propiedad sobre la tierra fue propuesta, ya en el siglo XIX, por Joshua K. Ingalls. Véase, para este autor, James J. Martin, *Men Against the State* (DeKalb, III.: Adrian Allen Associates, 1953), pp. 142-152.

[2] Como han escrito elocuentemente Wolowski y Levasseur, «[el hombre] se ha apropiado de la naturaleza... para usarla. [La naturaleza] ha pasado a ser su *posesión,* es de su *propiedad.* Y es una propiedad legítima; es un derecho tan sagrado para el hombre como el libre ejercicio de sus facultades. Es suya porque procede totalmente de él y no es sino una emanación de su ser. Antes del hombre no había otra cosa sino materia; desde él, y por él, hay riqueza intercambiable. El productor ha dejado una porción de su propia persona en las cosas, que ahora se han convertido en valorables y que pueden, por consiguiente, ser consideradas como una prolongación de las facultades del hombre que actúa sobre la naturaleza externa. Como ser libre, se posee a sí mismo; debe decirse que la causa, la fuerza productiva, es él mismo; y que también es suya la riqueza producida. ¿Quién puede atreverse a poner en duda tal título de propiedad, tan claramente marcado por el sello de su personalidad?» Léon Wolowski y Émile Levasseur, «Property», *Lalor's Cyclopedia of Political Science, etc.* (Chicago: M.B. Cary & Co., 1884), III, 392.

[3] Existen, como he demostrado en otra parte, excelentes razones económicas a favor de que, durante algún tiempo, las tierras se mantengan en barbecho. Los niveles de subsistencia elevados dependen, en efecto, de que la oferta de trabajo sea más escasa que la oferta de tierra. Cuando se alcanza esta favorable situación, amplias zonas pasan a ser «submarginales» y no son, por tanto, utilizadas. Véase Rothbard, *Man, Economy, and State,* pp. 504, 609.

Puede verse en Fredrik Barth, «The Land Use Pattern of Migratory Tribes of South Persia», *Norsk Geografisk Tidsskrift,* vol. XVII (1959-1960), pp. 1-11, un fascinante ejemplo de títulos recurrentes sobre la propiedad de la tierra de acuerdo con un calendario migratorio practicado por numerosas tribus del Sur de Irán.

legítimo derecho de propiedad. Debe observarse que, en la práctica, no existen graves dificultades para distinguir una tierra en estado virgen natural de otra que ha sido durante cierto tiempo transformada por el uso humano. De un modo u otro, la mano del hombre deja una huella indeleble.

Otro de los problemas que a veces surgen en el ámbito de la validez de los títulos sobre la tierra es el relativo a la «prescripción adquisitiva». Supongamos que Rojo llega a una zona del país de la que no consta que haya sido propiedad de nadie; no hay vallas ni cercas ni ningún tipo de instalaciones. Asume, en consecuencia, que aquella tierra no tiene dueño. Comienza a roturar los campos, los utiliza durante cierto tiempo y luego, de pronto, aparece en escena el propietario original y ordena que Rojo sea desalojado. ¿Quién lleva la razón? El derecho civil fija arbitrariamente, en el tema de la «prescripción adquisitiva», un lapso de tiempo de veinte años, pasados los cuales el intruso retiene la propiedad absoluta de la tierra frente a cualquier intento del primer propietario o de otros. Pero nuestra teoría libertaria afirma que basta con que la tierra haya sido transformada una vez para convertirse en propiedad privada. Por consiguiente, si Rojo llega a una zona que de alguna manera revela un anterior uso humano, tiene la obligación de suponer que aquella tierra tiene dueño. Si penetra en aquellas regiones sin más dilación ni ulteriores investigaciones, corre el riesgo de convertirse en agresor. Es posible que aquellas tierras, antes con dueño, hayan sido abandonadas. Pero el recién llegado no debe dar alegremente por supuesto que aquellos campos, evidentemente trabajados y usados en una época anterior, ya no tienen dueño. Debe dar los pasos necesarios para poner bien en claro si su nuevo título de propiedad es limpio. Existen de hecho instituciones dedicadas a este tipo de averiguaciones.[4] Por otro lado, si Rojo llega a una zona donde obviamente nadie ha realizado antes ningún tipo de trabajo, puede adentrarse en ella y desplazarse con impunidad, porque en la sociedad libertaria nadie posee títulos válidos sobre tierras nunca antes labradas ni transformadas.

[4] A todos les asiste, por supuesto, el derecho a abandonar su propiedad, si así lo quieren. En una sociedad libertaria a nadie se le puede obligar a retener una posesión que no desea.

En el mundo actual, cuando ya está siendo explotada la gran mayoría de las zonas del planeta, no puede tener mucho alcance la invalidación de títulos sobre territorios nunca antes usados por nadie. Mayor importancia podría tener en nuestros días la invalidación de títulos de propiedad de tierra como consecuencia de persistentes agresiones e *incautaciones* por terceros de tierras con legítimos propietarios. Ya hemos estudiado el caso de los antepasados de Enrique Gómez, que se apoderaron, hace ya mucho tiempo, de algunas parcelas de tierra de la familia Pérez que en la actualidad los Gómez usan y cultivan como suyas. Supongamos que hace unos cuantos siglos los Pérez roturaron y cultivaron el suelo, convirtiéndose así en sus legítimos propietarios; y supongamos también que apareció a continuación Gómez, se asentó cerca de las posesiones de Pérez, reclamó, por vía coactiva, los títulos de propiedad sobre ellas y le exigió un pago o «alquiler» por el privilegio de seguir cultivando la tierra. Y supongamos, en fin, que algunos siglos más tarde, los descendientes de Pérez (o, para nuestro propósito, otros familiares o allegados) siguen cultivando la tierra y los descendientes de Gómez, o los compradores de sus derechos, siguen exigiendo tributo a los labradores actuales. ¿Sobre quién recae, en esta situación, el genuino derecho de propiedad? Es evidente que nos encontramos aquí, como ocurría con la esclavitud, ante un caso de agresión *continuada* contra los auténticos dueños —los verdaderos propietarios— de la tierra, los cultivadores o campesinos, a manos del ilegítimo propietario, el hombre cuya reclamación original y *continuada* sobre la tierra y sus productos se deriva de la coacción y la violencia. Del mismo modo que el primer Gómez fue un persistente agresor del primer Pérez, también ahora los modernos campesinos están siendo constantemente agredidos por los modernos detentadores de los títulos de propiedad heredados de Gómez. En este caso, que podemos calificar de «feudalismo» o «monopolio de la tierra», los señores feudales o monopolistas no pueden reclamar la propiedad legítima. Los dueños absolutos son los actuales «inquilinos» o campesinos y, como en el caso de la esclavitud, a ellos se les deben retornar los títulos de propiedad, sin compensación alguna para los monopolistas.[5]

[5] El término «feudalismo», tal como se le entiende en estas páginas, no pre-

Adviértase que, en nuestra definición, el «feudalismo» no se restringe a las situaciones en que se coacciona a los campesinos, mediante el empleo de la violencia, a permanecer en la zona de dominio del señor y a cultivar sus campos (dicho sin eufemismos, la institución de los *siervos de la glebla).*[6,7] Ni se reduce tampoco a los casos en los que se recurre a medidas adicionales de violencia para atornillar y mantener incólumes los latifundios feudales (como por ejemplo que el Estado prohiba por medios coactivos que un propietario venda o legue sus tierra divididas en secciones más pequeñas).[8] Es «feudalismo», tal como nosotros lo entendemos, apoderarse por la violencia de la propiedad de la tierra cultivada y poseída por sus verdaderos dueños, los transformadores del suelo, y prolongar durante años y años esta situación. Pagar alquileres feudales por las tierras es el equivalente cabal del pago de un tributo anual de los productores a sus violentos conquistadores. Los alquileres feudales de las tierras son, por tanto, una forma de tributo permanente. Nótese bien que no es necesario que los campesinos actuales sean descendientes de las víctimas primeras. Dado que la agresión se mantiene en pie tanto tiempo cuanto conserva su vigencia esta relación de agresión feudal, los campesinos de hoy son las víctimas contemporáneas y los actuales legítimos propietarios. En síntesis, en el caso de las tierras feudales o monopolio de las tierras se dan cita las dos condiciones señaladas por

tende referirse a unas tierras o unas situaciones específicas de la Edad Media. Nosotros lo utilizamos para designar un tipo concreto de acción: la apropiación de unas tierras mediante conquista y la persistente afirmación y aplicación de la propiedad sobre ellas, acompañada de la exacción de alquileres a los campesinos que las cultivan. Véase una defensa de este uso del término «feudalismo» en su sentido amplio en Robert A. Nisbet, *The Social Impact of the Revolution* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1974), pp. 4-7.

[6] La servidumbre de la gleba constituía, al igual que la esclavitud, una agresión continuada de los señores contra la *persona* del siervo y contra sus justas propiedades.

[7] Para un análisis de las diversas definiciones de feudalismo, véase Marc Bloch, *Feudal Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), cap. 1.

[8] Entre estas medidas se incluyen la *vinculación* (cláusula preventiva y obligatoria que impide a un propietario vender sus tierras) y la *primogenitura* (imposición obligatoria, en virtud de la cual las tierras deben pasar, por herencia, intactas al hijo mayor).

nuestra teoría para invalidar los actuales títulos de propiedad: primera, que tengan un origen delictivo no sólo los títulos originarios, sino también los actuales, y segunda, que se pueda identificar con facilidad a las víctimas actuales.

Nuestro hipotético caso del rey de Ruritania y de sus allegados presenta un ejemplo de los medios por los que el feudalismo ha podido apoderarse de amplias superficies de la tierra. Las maniobras del monarca consiguen que él y los suyos se conviertan en señores feudales de su parte alícuota de Ruritania y que cada uno de ellos imponga tributos, bajo la forma de «alquiler» feudal, a los moradores de sus respectivas zonas.

No pretendemos insinuar que todos los alquileres de tierras sean ilegales, ni que constituyan una forma soterrada de persistencia del pago de tributos. Al contrario, en una sociedad libertaria no hay razones para impedir que una persona que ha transformado unos terrenos los alquile o los venda a quien le plazca. De hecho, esto es precisamente lo que ocurre. ¿Cómo distinguimos, pues, entre los alquileres (o arrendamientos) feudales y los legítimos? También aquí aplicamos, una vez más, nuestra norma para determinar la validez de los títulos de propiedad: tenemos que comprobar si el origen del título sobre la tierra es delictivo y, en el caso que nos ocupa, si sigue persistiendo la agresión contra las personas que labran los campos, los campesinos actuales. Si *descubrimos* que se dan estas condiciones, desaparece el problema, puesto que es singularmente clara la identificación del agresor y de la víctima. Pero si *no sabemos* si estas condiciones existen, entonces (en aplicación de nuestra norma), a falta de una nítida identificación del delincuente, tenemos que concluir que los títulos de propiedad de la tierra y el pago de alquileres no son feudales, sino justos y legítimos. En la práctica, dado que en una situación feudal el origen delictivo es antiguo y persistente y las víctimas (los campesinos) fácilmente identificables, el feudalismo configura una de las formas donde más fácilmente se detecta la existencia de títulos carentes de validez.

CAPÍTULO XI

LOS MONOPOLIOS DE TIERRAS: PASADO Y PRESENTE

Existen, pues, dos clases de títulos de propiedad de tierras éticamente nulos:[1] el «feudalismo», en el que se da una agresión permanente de los detentadores de títulos contra los campesinos dedicados a la transformación del suelo; y la acumulación de tierra que recurre a reclamaciones arbitrarias sobre tierras vírgenes para mantener alejados de ellas a unos primeros colonizadores. Podemos aplicar a ambas formas la denominación de «monopolio de tierras», no en cuanto que una persona o grupo de personas posea todas las tierras de la sociedad, sino en el sentido de que en ambos casos se imponen reclamaciones arbitrarias sobre la propiedad del suelo, contraviniendo la norma libertaria de que esta propiedad sólo existe a favor de sus transformadores actuales, sus herederos o sus cesionarios.[2]

Los monopolios sobre las tierras están mucho más difundidos en el mundo moderno de lo que la mayoría de la gente —especialmente en Norteamérica— parece creer. En los países subdesarrollados, sobre todo en Asia, el Oriente Medio y América Latina, las posesiones de tipo feudal constituyen un problema social y económico de crucial importancia, con o sin el acompañamiento de condiciones de semiservidumbre sobre la población campesina. De hecho, los Estados Unidos son una de las pocas regiones del mundo enteramente libres de feudalismo, debido a un feliz accidente de la evolución histórica.[3]

[1] Además, por supuesto, de los títulos *gubernamentales* de que se hablará más adelante.

[2] Como ya he indicado en el capítulo 10 de *Man, Economy, and State,* el «monopolio» se define, estrictamente hablando, como el recibo del privilegio exclusivo sobre una propiedad que *no respeta* las normas libertarias de los derechos de propiedad.

[3] No pueden considerarse feliz excepción las tierras mexicanas arrancadas a

Como los norteamericanos han conseguido evitar en gran medida las situaciones feudales, les resulta difícil comprender en toda su amplitud la gravedad del problema. Esto es particularmente cierto en el caso de los economistas estadounidenses del *laissez-faire,* que tienden a circunscribir sus recomendaciones para los países retrasados a la alabanza de las virtudes del libre mercado. Pero estas alabanzas caen en oídos sordos, porque este mercado libre de los conservadores norteamericanos no consigue poner fin al feudalismo y al monopolio de las tierras ni traspasar los títulos de propiedad de las mismas, *sin compensaciones,* al campesinado. Y como la agricultura es siempre el sector más abrumadoramente destacado en los países subdesarrollados, sólo puede implantarse en ellos un mercado verdaderamente libre y una verdadera sociedad libertaria fiel a la justicia y a los derechos de propiedad poniendo fin a las injustas reclamaciones feudalistas de propiedad. Los economistas utilitaristas, basados en una teoría no ética de los derechos de propiedad, sólo pueden recurrir a la defensa del *status quo* de hecho existente, fuera el que fuere; en nuestro caso, por desgracia, el *status quo* de la supresión feudal de la justicia y de cualquier tipo auténtico de mercado libre en el campo o la agricultura. Ignorar estos problemas acerca de la tierra significa que los norteamericanos y los países subdesarrollados hablan dos lenguas diferentes y que los unos son incapaces de comprender la posición de los otros.

Los conservadores norteamericanos insisten en particular en resaltar ante los países retrasados las grandes posibilidades y la importancia de las inversiones privadas procedentes de los países avanzados, y les incitan a crear un clima favorable a las mismas, de modo

sus propietarios y redistribuidas entre los conquistadores yankees. Así lo da a entender el reciente movimiento mexicano-americano liderado por Reyes López Tijerina, que se propone conseguir que se restituyan a los herederos de las víctimas las tierras que les fueron arrebatadas por los norteamericanos vencedores. Para el tema de las tierras robadas a estos mexicano-americanos, véase Clark S. Knowlton, «Land-Grant Problems Among the State's Spanish-Americans», *New Mexico Business* (junio, 1967), pp. 1-13. También Clyde Eastman, Garrey Carruthers y James A. Liefer, «Contrasting Attitudes Toward Land in New Mexico», *New Mexico Business* (marzo, 1971), pp. 3-20. Respecto del movimiento Tijerina, véase Richard Gardner, *Grito!: Reies Tijerina and the New Mexico Land Grant War of 1967* (Nueva York: Harper & Row, 1971).

que no se vean sujetas al hostigamiento de los gobernantes. Todo ello es muy cierto, pero, una vez más, a menudo es irreal, dada la situación de estos países. Estos conservadores caen persistentemente en el error de no saber distinguir entre las inversiones exteriores legítimas del mercado libre y las basadas en concesiones monopolistas y en donaciones de vastas extensiones de tierras otorgadas por los Estados Subdesarrollados. En la medida en que las inversiones exteriores se basan en monopolios y en agresiones contra el campesinado, en esa misma medida adquiere el capitalismo extranjero las características de los señores feudales y debe ser combatido con los mismos medios.

El destacado intelectual mexicano de izquierdas Carlos Fuentes ha proporcionado una conmovedora expresión a estas verdades, bajo la forma de mensaje al pueblo norteamericano:

> Vosotros habéis vivido cuatro siglos de desarrollo ininterrumpido bajo estructuras capitalistas, mientras que los países latinoamericanos han tenido que soportar cuatro siglos de subdesarrollo bajo estructuras feudales... Los orígenes norteamericanos se remontan a la revolución capitalista... Partieron de cero, como una sociedad virgen, totalmente identificada con los tiempos modernos, sin el lastre del feudalismo. Latinoamérica, establecida a modo de apéndice del orden social —ya en su ocaso— de la Edad Media, heredó sus obsoletas estructuras, absorbió sus vicios y los convirtió en instituciones situadas en el borde exterior de la revolución del mundo moderno... Los latinoamericanos caminaron desde la esclavitud... al latifundio, a la negación de derechos políticos, económicos y culturales para las masas, una especie de aduanas frente a las ideas modernas... Los norteamericanos deben comprender que el drama de América Latina surge de la persistencia de aquellas estructuras feudales a lo largo de cuatro siglos de miseria y de estancamiento, mientras ellos se hallaban en el centro mismo de la revolución industrial y cultivaban una democracia liberal...[4]

No es preciso indagar mucho para hallar ejemplos de agresiones contra los campesinos y de monopolios en el mundo moderno. De

[4] Carlos Fuentes, «The Argument of Latin America: Words for the North Americans», en *Whither Latin America?* (Nueva York: Monthly Review Press, 1963), pp. 10-12.

hecho, son innumerables. Podríamos citar uno no muy alejado de nuestro hipotético rey de Ruritania: «El sha es dueño de más de la mitad de las tierras arables de Irán, país originariamente controlado por su padre. Sus propiedades abarcan 10.000 aldeas. Hasta ahora, este gran reformador ha vendido dos de ellas.»[5] Presenta un caso típico de inversiones extranjeras combinadas con agresiones contra la tierra una compañía minera norteamericana de Perú, la Cerro de Pasco Corporation. Hace 50 años, esta compañía compró legalmente los terrenos de una orden religiosa y, en 1959, comenzó a invadir y apoderarse de las propiedades de los campesinos indios del contorno. Los indios de Rancas que se negaron a vender sus propiedades fueron asesinados por campesinos a sueldo de la compañía. Los indios de Yerus Yacán acudieron a los tribunales para poner coto a las tropelías de la compañía, pero gente pagada por ésta incendió los pastos y destruyó las chozas de los aborígenes. Cuando éstos, mediante una acción de masas no violenta, volvieron a tomar posesión de sus tierras, el gobierno peruano, por orden de los propietarios de Cerro de Pasco y de los latifundistas regionales, envió al ejército, que invadió, asaltó, expulsó o asesinó a la población inerme.[6]

¿Cuál ha de ser nuestro punto de vista respecto a las inversiones en países productores de petróleo, que son hoy día una de las formas más importantes de inversiones extranjeras en países subdesarrollados? El error más notable de la mayoría de los analistas es emitir o una aprobación total o un total rechazo, cuando la verdad es que la respuesta depende de que, en cada caso concreto, sean, o no, justos los títulos de propiedad. Cuando una compañía —nacional o extranjera— reivindica un campo petrolífero que ha descubierto y explotado, le asiste un justo derecho de propiedad privada en virtud del

[5] Michael Parrish, «Iran: The Portrait of a U.S. Ally», *The Minority of One* (diciembre de 1962), p. 12.

[6] «De vez en cuando, la prensa de Lima informa sobre 'invasiones' de las propiedades de los latifundistas o de los mineros llevadas a cabo por alguna de las comunidades campesinas. Los lectores bien informados conocen a fondo la realidad. Furiosos al verse desposeídos, sin el amparo de la justicia oficial, los indios han tomado la decisión de recobrar por sus propios medios lo que siempre les ha pertenecido.» Sebastián Salazar Bondy, «Andes and Sierra Maestra», en *Whither Latin America?*, p. 116.

principio de «colonización» y es injusto que el gobierno del país subdesarrollado imponga tributos o controles a la compañía. Y si el gobierno insiste en reclamar la propiedad del terreno mismo y sólo concede a la sociedad explotadora el petróleo, esta pretensión gubernamental es (como veremos más adelante) ilegítima e inválida, porque en virtud de su función colonizadora la compañía es la dueña auténtica, no simple arrendadora, del campo petrolífero.

Por otro lado, hay casos en los que la compañía petrolífera se sirve del gobierno de un país subdesarrollado para hacerse otorgar por anticipado la concesión, en régimen de monopolio, del derecho a efectuar perforaciones en vastas extensiones de tierra, que incluye a veces el recurso a la violencia para expulsar a los competidores que tal vez intenten detectar la existencia de petróleo en aquella zona. En tal caso, como en el del ejemplo del empleo arbitrario de la violencia por parte de Crusoe para expulsar a Viernes, la primera compañía petrolífera está utilizando abusivamente al gobierno para convertirse en monopolista de la tierra y del crudo. Desde el punto de vista ético, toda nueva compañía que entra en la escena con el propósito de descubrir y perforar pozos de petróleo es su verdadero dueño, en virtud de su labor de «colonización» del campo petrolífero. Y, por supuesto, nuestro concesionario petrolero que utiliza al Estado para expulsar por la fuerza de sus tierras a los campesinos —como ha ocurrido, por citar un caso, con la Creole Oil Co. de Venezuela— es, *a fortiori*, cómplice del gobierno en la posterior agresión contra los derechos de propiedad del campesinado.

Llegados aquí, podemos ya descubrir la gran falacia que se oculta bajo los actuales programas de «reforma agraria» de las regiones subdesarrolladas. (Se trata de programas que incluyen, de ordinario, transferencias de las tierras menos fértiles de los terratenientes a los campesinos, acompañadas de una plena compensación a los latifundistas, generalmente financiada por los propios campesinos, por la vía de las ayudas estatales.) Si los títulos de los terratenientes son justos, *cualquier* reforma que se aplique en sus tierras es injusta, delictiva y confiscatoria. Si, por el contrario, los títulos son injustos, la reforma agraria es fútil y no llega al verdadero núcleo de la cuestión. En este segundo caso, la única solución correcta es la abrogación inmediata de dichos títulos y su transferencia a los campesinos, por

supuesto sin compensación alguna para los agresores que se han hecho, ilícitamente, con el control de la tierra. Por tanto, el problema agrario de los países subdesarrollados sólo puede solucionarse aplicando las normas de justicia que hemos expuesto en las páginas anteriores. Y esta aplicación requiere una investigación detallada y totalmente empírica de los actuales títulos de propiedad sobre la tierra.

En años recientes ha ido ganando terreno entre los conservadores norteamericanos la idea de que el feudalismo, lejos de haber sido opresor y explotador, fue en realidad un baluarte de la libertad. Es verdad que, como subrayan estos conservadores, no siempre el sistema feudal fue tan funesto como el «despotismo oriental», pero la comparación es tan roma como sería argumentar que la cárcel es un castigo menos severo que la pena capital. La diferencia entre el feudalismo europeo y el despotismo oriental fue de grado, no de especie. El poder arbitrario sobre las tierras y sobre sus moradores estaba, en el primer caso, segmentado por los accidentes geográficos; en el segundo, todas las tierras de un país tendían a concentrarse en manos de un dominador imperial, con la ayuda de su burocracia administrativa. Pero, cuanto a su naturaleza intrínseca, existían grandes semejanzas entre ambos sistemas de poder y represión: en el despotismo oriental un solo señor feudal tiene en sus manos una mayor concentración de poder. Cada sistema se configura así como una variante del otro y ninguno de los dos es, bajo ningún punto de vista, libertario. Ni hay tampoco razón ninguna para suponer que la sociedad se vea en la precisión de tener que elegir entre el uno o el otro, como si no existieran otras alternativas.

La reflexión histórica sobre estas materias se adentró por una senda errónea de la mano de la historiografía alemana de finales del siglo XIX, concretamente representada por autores como Schmoller, Bucher, Ehrenberg y Sombart,[7] que postulaban una estricta dicotomía y el consiguiente conflicto entre el feudalismo por un lado y la monarquía absoluta —o el Estado fuerte— por el otro. Afirmaban que

[7] Hay una cierta ironía en el hecho de que, en sus últimos años, Sombart se distinguiera por sus ataques a la idea del desarrollo capitalista. Cf., por ejemplo, Werner Sombart, *A New Social Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1937); *idem, Vom Menschen* (Berlín, 1938).

el desarrollo capitalista *exigía* la monarquía absoluta y el Estado fuerte para superar las restricciones de los señores feudales locales y de los gremios. Esta dicotomía de capitalismo *más* Estado fuerte *versus* feudalismo contó con el apoyo de los marxistas, que, desde su peculiar punto de vista, no establecían ninguna distinción especial entre la «burguesía» que utilizaba al Estado y la que actuaba en los mercados libres. Algunos conservadores modernos han hecho suya, en fechas recientes, aquella antigua dicotomía y la han convertido en faro de sus ideas. Consideran que el feudalismo y el Estado fuerte y centralizado son dos polos críticos opuestos, salvo que, para ellos, el feudalismo es la opción correcta.

El error radica aquí en la dicotomía misma. La verdad es que Estado fuerte y feudalismo no eran instituciones antitéticas. El primero fue la prolongación lógica del segundo, con un monarca absoluto como supremo señor feudal. El Estado fuerte, tal como evolucionó en Europa occidental, no derribó las barreras impuestas al comercio por los señores feudales; al contrario, las consolidó, al sobreimponer sus propias restricciones centrales y sus pesados tributos al esquema de la estructura feudal. La Revolución Francesa, dirigida contra la viviente encarnación del Estado fuerte en Europa, pretendía destruir *ambos* feudalismos, el de las restricciones locales y el de las restricciones y los elevados impuestos de los gobiernos centrales.[8] La verdadera dicotomía discurría entre la libertad por un lado y los señores feudales y las monarquías absolutas por el otro. Añádase que el libre mercado y el capitalismo florecieron antes y con más vigor en los países en los que habían sido relativamente más débiles el feudalismo y el poder central: en las ciudades-Estado de Italia y en Holanda e Inglaterra en el siglo XVII.[9]

Aunque Norteamérica tuvo la suerte de poder evitar, al menos relativamente, el añublo del sistema feudal y de los monopolios de las tierras, no faltaron intentos por implantarlo. Algunas de las colonias inglesas acometieron, en efecto, sólidas tentativas por establecer

[8] Sobre la propiedad privada y el feudalismo en la Revolución Francesa, véase Gottfried Dietze, *In Defense of Property* (Chicago: Regnery, 1963), pp. 140-141.

[9] Para el caso, poco analizado, de Holanda, véase Jelle C. Riemersma, «Economic Enterprise and Political Powers After the Reformation», *Economic Development and Cultural Change* (julio de 1955), pp. 297-308.

las normas del feudalismo, especialmente allí donde hubo compañías o propiedades con carta de privilegio, como en Nueva York, Maryland y las Carolinas. El intento fracasó, porque el Nuevo Mundo ofrecía enormes territorios vírgenes y, por consiguiente, los numerosos receptores de monopolios y concesiones de tipo feudal —algunos de ellos de gran extensión— sólo podían obtener beneficios a base de conseguir que la gente llegada al nuevo continente se asentara dentro de los límites de sus posesiones. Aquí —y a diferencia del Viejo Mundo— no había residentes previamente instalados en regiones con cierta densidad de población y de fácil explotación. Los dueños de las tierras, forzados a estimular el asentamiento de nuevos colonos y deseosos de un rápido retorno a la metrópoli, subdividían invariablemente y vendían sus propiedades a los nuevos moradores. Fue un hecho desafortunado que en virtud de arbitrarias reclamaciones y concesiones gubernamentales aumentaran los títulos de propiedad ya antes de que se produjeran los asentamientos. Por consiguiente, los colonos se veían obligados a pagar por unas tierras que deberían haber sido libres. Pero *una vez* que el colono había comprado la tierra, desaparecía la injusticia y el título de posesión pasaba al legítimo propietario: el colonizador. De este modo, la enorme oferta de tierra virgen, unida al deseo de los grandes concesionarios de obtener rápidos beneficios, permitió por doquier la feliz disolución del feudalismo y de los monopolios territoriales y el establecimiento, en Norteamérica, de un sistema agrícola verdaderamente libertario. No faltaron propietarios coloniales que intentaron cobrar algún tipo de renta a los colonos —último vestigio de las exacciones feudales—, pero toparon con la enérgica negativa de éstos, pues consideraban que las tierras eran de su absoluta propiedad. Fuera como fuere, los propietarios coloniales tuvieron que renunciar al cobro de rentas perpetuas ya incluso antes de que sus privilegios fueran abolidos por la Corona británica.[10] Hubo, en las colonias inglesas, un solo caso, minúsculo y aislado, en el que se mantuvo la tenencia feudal de la tierra (dejando aquí de lado el tema vital de la esclavitud y de las grandes plantaciones del Sur): el de los condados del Hudson Valley, en Nueva York,

[10] Se analiza la experiencia americana en Murray N. Rothbard, *Conceived in Liberty,* vol. I (Nueva York: Arlington House, 1975).

donde los grandes concesionistas no quisieron vender, sino sólo alquilar, la tierra a los nuevos colonos. El resultado fue que los granjeros (conocidos también con el nombre de «los palurdos») ofrecieron persistente resistencia e incluso guerra abierta contra los terratenientes feudales. La resistencia alcanzó su cima en las guerras «anti-arriendo» de los años 1840, que llegaron a su punto final cuando la legislación del Estado suprimió las rentas perpetuas. Desaparecían así definitivamente los últimos vestigios del feudalismo, salvo en las regiones del Sur.

Constituía una importante excepción a este idilio agrícola el floreciente sistema esclavista de los Estados sureños. Las grandes plantaciones de algodón de estas regiones sólo eran rentables gracias a los trabajos forzados y no pagados de los esclavos. Sin la posibilidad de poseer y explotar las fuerzas laborales de otros, las grandes plantaciones —y, por tanto, una buena parte de la cultura del algodón y del tabaco— no habrían podido difundirse por el Sur.

Ya hemos indicado que sólo existe una solución moral para el problema de la esclavitud: su abolición inmediata, incondicional, sin compensación para los dueños de esclavos. En realidad, debería darse una compensación de signo opuesto: habría que recompensar a los esclavos oprimidos por el tiempo pasado en esclavitud. Una parte sustancial de esta compensación podría consistir en ceder las plantaciones no a los esclavistas, que apenas tenían títulos legítimos de propiedad, sino a los esclavos mismos, cuyo trabajo —según nuestro principio de «colonización»— se había mezclado con la tierra para poner en marcha los campos de cultivo. En síntesis, y como conclusión final, la elemental justicia libertaria exige no sólo la inmediata liberalización de los esclavos, sino la restitución a éstos, sin dilaciones, y sin compensaciones para los antiguos dueños, de las plantaciones que habían trabajado y regado con el sudor de su frente. La realidad es que el victorioso Norte cometió el mismo error —aunque el vocablo «error» es una palabra demasiado caritativa para definir un acto que mantenía, en sus líneas esenciales, un sistema social injusto y opresor— que cuando el zar Alejandro concedió la libertad a los siervos, el año 1867: quedaban libres los *cuerpos* de los oprimidos, pero las propiedades que habían trabajado, y de las que merecían ser dueños, quedaban en manos de sus antiguos opresores. Y conservan-

do el poder económico, muy pronto los viejos señores volvieron a adueñarse de los ahora libres agricultores y granjeros. Los siervos y los esclavos tocaron la libertad con la yema de los dedos, pero se vieron cruelmente privados de sus frutos.[11]

[11] En estos últimos años, una nueva oleada de historiadores pro-abolicionistas —entre otros Staughton Lynd, James McPherson y Willie Lee Rose— ha reconocido la decisiva importancia de la petición abolicionista de «40 acres y una mula» para devolver a los esclavos las viejas plantaciones. Véase James M. McPherson, *The Strugglefor Equality: Abolicionists and the Negro in the Civil War and Reconstruction* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964); Willie Lee Rose, *Rehearsal for Reconstruction; The Port Royal Experiment* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1964).

Véase también Claude F. Oubre, *Forty Acres and a Mide: The Freedmen's Bureau and Black Land Ownership* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1978).

CAPÍTULO XII

LA DEFENSA PROPIA

Si todas las personas tienen derecho absoluto a sus propiedades legítimamente adquiridas, se sigue que lo tienen también a *conservarlas,* esto es, a defenderlas, incluso mediante el recurso a la fuerza, contra invasiones violentas. Los pacifistas absolutos que —como Robert LeFevre— afirman creer en los derechos de propiedad se ven atrapados en una insalvable contradicción interna: si, en efecto, un hombre tiene propiedades, pero se le niega el derecho a defenderlas contra los ataques, es patente que se le está privando de un aspecto realmente importante de la propiedad. Afirmar que alguien tiene derecho absoluto sobre una determinada propiedad, pero no el derecho a defenderla contra ataques o invasiones, equivale a confesar que no tiene aquel derecho total que en un primer momento se le concedía.

Además, si a todos los individuos les asiste el derecho a defender su persona y sus propiedades contra los ataques, gozan también, por pura lógica, del derecho a contratar o aceptar la ayuda de otros para hacer efectiva esta defensa: pueden emplear o contratar los servicios de defensores del mismo modo que emplean o contratan los servicios voluntarios de los jardineros que cuidan de su césped.

¿Hasta dónde alcanza el derecho de un hombre a defenderse a sí mismo y sus propiedades? La respuesta básica debe ser: hasta el punto límite en que sus acciones defensivas comienzan a incidir en los derechos de propiedad de terceros. Sobrepasado este límite, su «defensa» constituiría una agresión delictiva de la justa propiedad de otros, que éstos podrían, a su vez, defender contra el invasor.

De donde se sigue que sólo puede emplearse la violencia defensiva contra una invasión actual o inminente de la propiedad de un individuo. No puede recurrirse a ella contra cualquier tipo de «daño» no violento que puedan sobrevenirles a las rentas o los valores de

propiedad de que dispone una persona. Supongamos, por ejemplo, que *A, B, C, D*, etc., deciden, por la razón que sea, boicotear las ventas de los productos de la tienda o la fábrica de López. Para ello, montan piquetes, distribuyen folletos y pronuncian discursos —pero todo ello con fórmulas y maneras no agresivas— invitando a todo el mundo a sumarse al boicot. Esta actitud puede acarrearle elevadas pérdidas a López. Tal vez a los boicoteadores les guían motivos fútiles e incluso inmorales. Aun así, sigue en pie el hecho de que actúan en el pleno ejercicio de sus derechos, y si López intenta recurrir a la violencia para poner fin a sus actividades se convierte en invasor ilegítimo de sus propiedades.

Vemos, pues, que la violencia defensiva debe circunscribirse a la resistencia a acciones que invaden la propia persona o las propiedades. Esta invasión puede incluir dos corolarios relacionados con una invasión física real: la *intimidación,* o amenaza directa de violencia física, y *el fraude,* que implica la apropiación de la propiedad de alguien sin su consentimiento y significa, por tanto, un «robo encubierto».

Supongamos que usted va caminando por la calle, se le acerca alguien, le apunta con una pistola y le exige la cartera. Es muy probable que, en este encuentro, no se produzcan daños físicos, pero lo que es de todo punto indudable es que este sujeto le ha sacado su dinero basándose en la amenaza clara y directa de que *disparará* contra usted si no cumple sus órdenes. Ha recurrido a la amenaza de invasión para conseguir que usted le obedezca. Y esto equivale a una invasión de hecho.

Importa, de todos modos, insistir en que la amenaza de invasión ha de ser palpable, inmediata y directa; en suma, que se halle ya incluida en el inicio de una acción abierta. Los criterios remotos e indirectos —cualquier tipo de «riesgo» o de «amenaza»— son simple excusa para que los supuestos «defensores» de invasiones «preventivas» se pongan en marcha contra la presunta «amenaza». Uno de los principales argumentos aducidos para prohibir el alcohol en los años 1920 era que el consumo de estas bebidas fomenta la tendencia (inespecificada) de la gente a la comisión de hechos delictivos; por tanto, se entendía que la prohibición era una acción «defensiva» para proteger la vida y los bienes de los ciudadanos. La verdad es que se trataba de una ley que invadía brutalmente los derechos de las perso-

nas y de las propiedades, en este caso concreto el derecho a comprar, vender y consumir bebidas alcohólicas. También podría sostenerse, siguiendo esta argumentación, que a) la falta de vitaminas hace que la gente sea más irritable, b) de donde se sigue un probable aumento de los delitos y que, por consiguiente, c) habría que obligar a todos los ciudadanos a consumir diariamente una ración vitamínica. Si se aducen «amenazas» en realidad imprecisas y futuras —es decir, ni patentes ni inmediatas— contra las personas y sus bienes, todas las especies de tiranía encontrarían justificación. La única manera de protegerse frente al despotismo es atenerse al criterio de que la invasión que se percibe ha de ser clara, inmediata y abierta. En los inevitables casos de situaciones borrosas o confusas, tenemos que hacer todo lo posible para comprobar si la amenaza de invasión es directa e inmediata y permite, por tanto, que los ciudadanos adopten las medidas preventivas pertinentes. Resumiendo, recae sobre la persona que recurre a la violencia defensiva la carga de la prueba de que se ha iniciado ya contra él una invasión real.

El fraude como robo encubierto tiene su origen en el derecho al libre contrato, que se deriva a su vez de los derechos inherentes a la propiedad privada. Supongamos que Pérez y López acuerdan llevar a cabo un intercambio contractual de títulos de propiedad: Pérez deberá pagar 1.000 dólares a López por su coche. Si se apodera del coche de López, pero se niega a entregar los 1.000 dólares, roba, evidentemente, esta suma. Es un agresor contra estos 1.000 dólares que, en realidad, pertenecen a López. Negarse a cumplir un contrato como el descrito es tanto como robar, como apropiarse físicamente de la propiedad de otro y de una manera tan absoluta y plenamente «violenta» como puede ser la irrupción ilegal o el allanamiento de morada, sin empleo de armas.

También la *adulteración* fraudulenta es robo encubierto. Si Pérez entrega los 1.000 dólares pero no recibe de López el coche convenido, sino otro más viejo y destartalado, nos hallamos ante un robo oculto: una vez más, una persona se ha hecho, mediante contrato, con los títulos de propiedad de otra, pero sin entregar por su parte los títulos de propiedad convenidos.[1]

[1] Para una explanación de los principios libertarios de la ley de la adultera-

Debemos, de todas formas, evitar caer en la trampa de afirmar que *todos* los contratos —cualquiera que sea su naturaleza— deben ser ejecutables (es decir, que puede recurrirse al empleo de la violencia para obligar a cumplirlos). La única razón que hace que los contratos antes mencionados sean ejecutables es que su quebrantamiento implica un robo encubierto de propiedad. Pero aquellos otros que no implican tal robo no son forzosamente ejecutables en una sociedad libertaria.[2] Supongamos que *A* y *B* llegan a un acuerdo, a un «contrato», para casarse al cabo de seis meses, y que *A* promete dar a *B*, durante este plazo de tiempo, una cierta suma de dinero. Si *A* rompe el acuerdo, puede tal vez ser moralmente reprensible; pero no ha llevado a cabo ningún robo encubierto de propiedades de *B* y, por consiguiente, no se puede recurrir a la violencia para obligarle a cumplir lo acordado. Hacer esto sería exactamente una invasión delictiva de los derechos de *A*, del mismo modo que lo sería si, en uno de los ejemplos antes expuestos, López recurriera a métodos violentos contra los hombres que boicotean su tienda. Las simples *promesas* no son auténticos contratos ejecutables, del mismo modo que su incumplimiento no implica invasión de la propiedad o robo encubierto.

Los contratos sobre deudas son ejecutables no porque haya en ellos una promesa implícita, sino porque alguien se apodera de la propiedad del acreedor sin su consentimiento —es decir, le roba— si no le paga la deuda convenida. Si Moreno le presta a Rojo 1.000 dólares durante un año, a condición de que, pasado este tiempo, le devuelva 1.100 dólares, pero Rojo no lo hace, la irrefutable conclusión es que éste último se ha apoderado de 1.100 dólares propiedad de Moreno que ahora se niega a devolver y que, por tanto, le ha robado. Debería aplicarse a todos los contratos este modo legal de tratar las deudas, es decir, habría que entenderlos en el sentido de que el *acreedor* retiene la *propiedad* de lo debido.

Así, pues, no es misión de la ley —o, por mejor decir, de las normas y los instrumentos en virtud de los cuales se defienden, median-

ción, véase Wordsworth Donisthorpe, *Law in a Free State* (Londres: Macmillan & Co., 1895), pp. 132-158.

[2] Más adelante, en el capítulo XIX, sobre «Derechos de propiedad y teoría de los contratos» (pp. 133-148), se ofrece una ampliación de esta tesis.

te el uso de métodos violentos, la vida y los bienes de las personas— hacer que los ciudadanos actúen éticamente cuando recurren a la violencia legal. Ni su función consiste tampoco en conseguir que sean fieles y cumplan sus promesas. La función de la violencia legal es defender a las personas y sus propiedades de los ataques violentos, de las vejaciones, agravios y apropiaciones de sus propiedades sin su consentimiento. Ir más lejos y afirmar, por ejemplo, que las promesas son ejecutables, es convertir a los contratos en injustificado fetiche, olvidando por qué algunos de ellos son verdaderamente ejecutables: porque se actúa en defensa de los justos derechos de propiedad.

La defensa mediante métodos violentos debe, pues, circunscribirse a los casos de invasión violenta, ya sea real, implícita o bajo amenaza patente y directa. Pero una vez ya asentado este principio, ¿hasta dónde debe alcanzar este derecho a la legítima defensa mediante la violencia? Por un lado, sería grotesco y absolutamente delictivo disparar contra un hombre que camina por la otra acera porque su hosca mirada parece preludiar un ataque. El peligro tiene que ser inmediato y evidente, podríamos decir que «claro y presente», un criterio que, correctamente aplicado, no significa que se restringe la libertad de expresión (una restricción nunca tolerable, si consideramos esta libertad como un apartado de los derechos de la persona y de la propiedad), sino el derecho a recurrir a acciones coactivas contra un invasor supuestamente inminente.[3]

Podemos preguntarnos, en segundo lugar: ¿debemos seguir hasta sus últimas consecuencias a los libertarios que afirman que a un tendero le asiste el derecho a matar a un muchacho en castigo por haberse apoderado de un chicle? Lo que podríamos calificar de posición «maximalista» argumenta como sigue: al robar el chicle, ese golfillo se ha puesto fuera de la ley. Con su acción demuestra que no siente ningún respeto por la correcta teoría de los derechos de propiedad. Por tanto, pierde todos sus derechos, y el tendero actúa dentro de los suyos al matar, en represalia, al ladronzuelo.[4]

[3] Este requisito recuerda la doctrina escolástica de las acciones de doble efecto. Véase G.E.M. Anscombe, «The Two Kinds of Error in Action», *Journal of Philosophy,* 60 (1963), pp. 393-401; Foot, *Virtues and Vices,* pp. 19-25.

[4] En virtud de su propios puntos de vista, los socialistas, intervencionistas y

A mi entender, semejante punto de vista adolece de una grotesca falta del sentido de la proporción. Al concentrarse exclusivamente en los derechos del tendero sobre su chicle, ignora por entero otro derecho de propiedad de muy alto valor: todos los seres humanos —incluidos los pilluelos— tienen derecho a la propiedad de sí mismos. ¿En qué argumentos nos apoyamos para decretar que la minúscula invasión de la propiedad de otro acarrea la pérdida total de la propiedad de sí mismo? Propongo otra norma fundamental respecto a los delitos: el delincuente o invasor pierde el derecho sobre sí mismo en la medida o la cuantía en que priva a otro ser humano de los suyos. Si un hombre arrebata a otro una parte de su autoposesión o del ámbito de sus propiedades físicas, pierde, hasta ese mismo límite, los derechos sobre sí mismo.[5] De este principio se deriva inmediatamente la teoría de la proporcionalidad del castigo, perfectamente resumida en el viejo adagio: «Cada pena según el delito».[6]

En conclusión, el tendero que dispara contra el alocado bribonzuelo no respeta las normas de proporcionalidad por la pérdida de su derecho cuando hiere o mata al delincuente; y esta falta de proporción es, en sí misma, una invasión de los derechos de propiedad que el ladronzuelo del chicle tiene sobre su persona. De hecho, el tendero de nuestro caso ha cometido un delito mucho mayor que el del la-

utilitaristas tienden a poner en práctica este parecer maximalista. Debo estas ideas al doctor David Gordon.

[5] El gran libertario Auberon Herbert subraya aquí: «¿Estoy en lo cierto cuando afirmo que un hombre pierde sus derechos propios (en tanto en cuanto ha cometido una agresión, y en la medida misma de esta agresión) cuando ataca los derechos de otros?... Puede tal vez resultar verdaderamente difícil especificar en términos concretos la cuantía de la agresión y de las restricciones resultantes, pero toda ley justa deberá esforzarse por hacerlo. Castigamos de una manera a quien me causa una herida que me obliga a guardar cama un día, y de otra manera distinta al que me arrebata la vida... Goza de general asentimiento la opinión (que considero correcta) de que el castigo o la compensación deben ser medidos —tanto en lo civil como en lo criminal— de acuerdo con la gravedad de la agresión; con otras palabras, que el agresor —dicho sea en términos aproximativos— pierde tanta libertad cuanta él ha arrebatado a otros.» Auberon Herbert y J.H. Levy, *Taxation and Anarchism* (Londres: The Personal Rights Association, 1912), p. 38.

[6] Hay una ampliación de esta teoría en el capítulo siguiente, «Castigo y proporcionalidad», pp. 85-96.

drón: herir o matar a su víctima constituye una invasión de los derechos de otro mucho más grave que el robo en una tienda.

Nuestra siguiente pregunta reza: «¿Es ilegal la incitación al motín?» Supongamos que Rojo grita a la marinería: «¡Adelante! ¡Incendiad! ¡Saquead! ¡Matad!» Y que la turba le obedece y actúa así, pero sin que Rojo participe activamente en las tropelías. Dado que todas las personas son libres para aceptar o rechazar el curso que quieren dar a sus acciones, no podemos afirmar que Rojo *determinó* de alguna manera al tropel de marineros para que llevaran a cabo sus criminales actos. No podemos hacerle responsable total, a causa de sus incitaciones, de los crímenes de la muchedumbre. La «incitación al motín» es el puro ejercicio del derecho del hombre a hablar, sin verse por ello envuelto en el delito. Pero, por otro lado, es evidente que si Rojo hubiera estado implicado en un plan o una conspiración con otros para perpetrar determinados crímenes y que luego se hubiera dirigido a los demás incitándoles a ejecutarlos, sería tan responsable como los propios ejecutores, o más aún, si fue el cerebro que dirigió a la cuadrilla de delincuentes. Esta distinción, aparentemente muy sutil, es muy clara en la práctica: existe una diferencia abismal entre el jefe de un grupo criminal y el orador callejero durante un motín. En sentido estricto, al primero se le puede acusar de algo más que la simple «incitación».

De nuestro análisis del tema de la defensa se desprende con meridiana claridad el derecho de todas las personas a poseer armas, ya sea para su autodefensa o para cualquier otro propósito lícito. Los crímenes no se cometen por portar armas, sino por usarlas para amenazar a otros o para invadir sus derechos. Es curioso, dicho sea de paso, que las leyes hayan prohibido especialmente las armas ocultas, cuando son precisamente las patentes e indisimuladas las que más se prestan a ser usadas para intimidar.

En todo delito, en toda invasión de derechos, desde la más leve infracción en un contrato hasta el asesinato, están siempre implicadas dos partes (o series de partes): la víctima, demandante o parte acusadora y el delincuente, demandado o parte acusada. La finalidad de todo proceso judicial es descubrir —del mejor modo posible— quién es, o no es, el culpable en el caso juzgado. De ordinario, las reglas procesales contribuyen a determinar, con medios de general acep-

tación, quién ha sido el autor del delito. Pero los libertarios objetan un fundamental *caveat* a estos procedimientos. Nunca se puede recurrir a la violencia contra quienes no son delincuentes, porque equivaldría a invadir los derechos de personas inocentes, lo que sería en sí mismo delictivo y no permisible. Tomemos el ejemplo de la policía que propina palizas y tortura a los sospechosos o que practica escuchas clandestinas. Los individuos sometidos a estas prácticas son invariablemente calificados por los conservadores de «delincuentes potenciales». Pero la cuestión decisiva es que *no sabemos* si son delincuentes o no, y hasta que no sean convictos y confesos debemos asumir que no lo son y que gozan de todos los derechos de los inocentes. Según un conocido principio, «toda persona es inocente mientras no se demuestre lo contrario». (La única excepción sería la de la víctima que se acoge a la autodefensa *in situ* contra un agresor, puesto que *sabe* que el delincuente está invadiendo su casa.) En el caso de los «delincuentes potenciales» es preciso cerciorarse de que la policía no invade los derechos de autopropiedad de presuntos inocentes de quienes se sospecha que han cometido un delito. En estas circunstancias, tanto los delincuentes como los policías comedidos dan muestras de ser mucho más genuinos defensores de los derechos de propiedad que los conservadores.

Podemos atenuar estas afirmaciones en un aspecto importante: la policía puede utilizar métodos coactivos siempre que se descubra que el sospechoso es culpable y que serían los policías los acusados de delincuentes si no se prueba la culpabilidad del acusado. En tal caso, se estaría aplicando la norma de no violencia contra no delincuentes. Supongamos, por ejemplo, que la policía golpea y tortura a un sospechoso de asesinato para obtener información (no para obtener una confesión, porque obviamente no sería válida, al haber sido arrancada por la fuerza). Si se descubre que el sospechoso es culpable, debería exonerarse a la policía, porque se ha limitado a administrar al asesino una parte tan sólo de la medicina que él ha propinado con anterioridad, con una pérdida de sus derechos que legitima la acción policial. Pero si el sospechoso no es convicto, entonces ocurre que los policías han golpeado y torturado a un inocente y son ellos los que pasan al banquillo de los acusados. En una palabra, la policía debe ser tratada, en todos los casos, exactamente igual que el resto de los

ciudadanos. En un mundo libertario, todas las personas gozan de la misma libertad y de los mismos derechos bajo la ley libertaria. No se conceden inmunidades especiales ni especiales licencias para la comisión de delitos. Esto significa que la policía, en una sociedad libertaria, debe tener las mismas oportunidades que todos los demás; si perpetra una agresión contra alguien, este alguien debe haberlo merecido, pues de lo contrario son los policías quienes actúan como delincuentes.

El corolario es que nunca se le debe conceder a la policía permiso para llevar a cabo una invasión que sea más grave, que no guarde proporción con el delito investigado. Nunca, por ejemplo, le será lícito golpear y torturar a alguien por un hurto de menor cuantía, porque los golpes entrañan una violación de los derechos humanos mucho más grave que el robo, incluso en el caso de que el detenido sea el verdadero ladrón.

Debería ser patente que nadie —en el legítimo uso de su derecho de autodefensa— puede obligar a otro a que le ayude. Si lo hiciera, invadiría ilegítimamente los derechos de este tercero. Así, si *A* comete una agresión contra *B*, éste no puede obligar a C a que se una a él para defenderle, porque esto supone una violación de los derechos de C. Queda, pues, descartado el servicio militar obligatorio, que esclaviza a las personas y las obliga a combatir bajo las órdenes de otros. Y queda asimismo descartado un hábito ya hondamente incrustado en nuestro sistema legal, a saber, la obligación de acudir como testigo ante los tribunales. A nadie le asiste el derecho a forzar a otros a hablar sobre la materia que sea. Es perfecta la disposición legal que prohibe testificar contra sí mismo o contra familiares directos, pero debería ampliársela para amparar también el derecho a no incriminar a nadie o, con otras palabras, a permanecer en silencio. La libertad para hablar no significa nada si no se incluye su corolario de libertad para callar.

Si no puede utilizarse nunca la violencia frente a inocentes, debe abolirse el actual sistema judicial norteamericano del *deber de actuar como jurado.* Es, al igual que el servicio militar obligatorio, un cierto tipo de esclavitud. Precisamente porque ser miembro del jurado es un importante servicio, no debe ser desempeñado por siervos resentidos. ¿Cómo puede considerarse «libertaria» una sociedad que se

fundamenta en la esclavitud del jurado? En el sistema actual, los tribunales esclavizan a los miembros del jurado, porque les pagan una dieta diaria tan inferior a los precios de mercado que la inevitable escasez de voluntarios para este trabajo debe ser suplida por medios coactivos. El problema muestra notables semejanzas con el reclutamiento militar, ya que las pagas del Ejército están tan por debajo de los salarios del mercado que no se puede conseguir el número de hombres necesarios y es preciso recurrir al servicio obligatorio para llenar el vacío. Que los tribunales paguen a los miembros del jurado sueldos de mercado y no les faltará la oferta suficiente.

Si es inadmisible la obligatoriedad de formar parte del jurado y de prestar testimonio, un orden libertario legal deberá eliminar por entero el concepto de *citación judicial.* Se puede, por supuesto, requerir la presencia de un testigo. Y este mismo carácter voluntario deberá aplicarse a los demandados, hasta tanto no sean convictos de un delito. En una sociedad libertaria, el demandante notificará al demandado que le acusará de un delito, y que se emprenderá un proceso judicial contra él. Se le invitará simplemente a comparecer, pero no tendrá la obligación de hacerlo. Si prefiere no defenderse, el proceso se llevará a cabo *in absentia,* lo que implica, por supuesto, una notable reducción de las posibilidades del demandado. Sólo puede imponerse la comparecencia obligatoria contra el acusado *después* de la condena definitiva. Del mismo modo, un demandado no puede ser enviado a prisión antes de haber sido declarado culpable, a menos que, como en el caso de la coacción policial, el carcelero esté dispuesto a enfrentarse a una acusación por secuestro si se descubre que el acusado es inocente.[7]

[7] Esta prohibición de emplear medios coactivos contra las personas no declaradas culpables eliminaría de raíz los sangrantes defectos del sistema de fianzas, en el que el juez fija arbitrariamente la cuantía, lo que implica, además, y con independencia de dicho montante, una patente discriminación en perjuicio de los acusados carentes de recursos económicos.

CAPÍTULO XIII

CASTIGO Y PROPORCIONALIDAD[1]

Son pocos los aspectos del pensamiento político libertario que se hallen en tan insatisfactoria situación como la teoría del castigo.[2] De ordinario, los libertarios se han contentado con afirmar o desarrollar el axioma de que no es lícito llevar a cabo agresiones contra la persona o las propiedades de los demás. Pero se han dedicado escasos estudios al tema de las sanciones contra los agresores. Hemos ya adelantado el parecer de que los delincuentes pierden sus derechos *en la misma exacta medida* en que intentan privar a terceros de los suyos. Es lo que denominamos teoría de la «proporcionalidad». Analizaremos a continuación con mayor detalle las implicaciones de esta teoría del castigo proporcional.

Debe quedar claro, en primer lugar, que el principio de proporcionalidad no fija un castigo obligatorio, sino el nivel *máximo* que puede señalarse para el delincuente. Como ya se dijo antes, en toda discusión o acción legal sólo hay, según la sociedad libertaria, dos partes: la víctima o demandante y el acusado o demandado. Es el demandante quien asume, ante el tribunal, la carga de la prueba contra el delincuente. En el mundo libertario no existen delitos contra una mal definida «sociedad» y, por consiguiente, nadie actúa como «fiscal» que decide si existen cargos contra un presunto malhechor. La regla

[1] Este capítulo aparece sustancialmente bajo la misma forma que en Murray N. Rothbard, «Punishment and Proportionality», en *Assessing the Criminal: Restitution, Retribution, and the Legal Process,* R. Barnett y J. Hagel, eds. (Cambridge, Mass.: Ballinger Pub. Co., 1977), pp. 259-270.

[2] Debe advertirse, además, que *todos* los sistemas legales, sean libertarios o no, tienen que desarrollar alguna teoría del castigo y que los sistemas existentes son, como mínimo, tan insatisfactorios como pueda serlo el castigo en la teoría libertaria.

de la proporcionalidad nos dice *hasta dónde* pueden alcanzar las reclamaciones de un querellante frente a una persona declarada culpable, sin que pueda pasar de ahí. Determina, por tanto, el límite máximo del castigo que puede infligirse, más allá del cual el castigador pasa a ser agresor.

Es así de todo punto evidente que, bajo la ley libertaria, la pena capital queda estrictamente limitada a los asesinos. Un delincuente sólo pierde su derecho a la vida si ha privado de este mismo derecho a su víctima. No debe, pues, permitirse que el tendero a quien le han robado un chicle ejecute al convicto del robo. Si lo hace, comete un homicidio injustificado y puede ser llevado ante el tribunal por los herederos o los parientes del ladrón de chicle.

Tampoco debe ejercerse, en la ley libertaria, presión sobre el demandante o sobre sus herederos para que exijan el castigo máximo. Si, por las razones que fueren, rechazan la aplicación de la pena de muerte, podrían perdonar voluntariamente al agresor la totalidad o una parte del castigo. Un tolstoyano, opuesto por principio a todo género de castigos, perdonaría sencillamente al malhechor y olvidaría cuanto éste ha hecho. O también —y esto cuenta con una larga tradición en las viejas leyes occidentales— la víctima o sus herederos pueden permitir al delincuente comprar una parte o la totalidad del castigo. Si, por ejemplo, el principio de proporcionalidad permite enviar durante diez años a la cárcel al delincuente, éste podría llegar a un acuerdo con la víctima para conseguir una reducción del castigo o incluso su anulación total. La teoría de la proporcionalidad sólo marca el techo punitivo, en el sentido de que señala el nivel máximo que puede imponer *legalmente* la persona agredida.

Puede surgir un problema en los casos de asesinato si el heredero de la víctima no persigue con suficiente diligencia al asesino o se muestra excesivamente inclinado a que éste le compre el castigo. Puede resolverse sencillamente este problema haciendo que los ciudadanos manifiesten en su testamento qué castigo desean que se imponga a sus posibles homicidas. Podrían así ver cumplidos sus deseos tanto los partidarios de medidas punitivas estrictas como los tolstoyanos opuestos a cualquier género de castigo. El testante podría estipular en su última voluntad que una compañía de seguros contra el crimen actúe como fiscal contra su asesino.

Así, pues, la ley de la proporcionalidad fija el techo del castigo. Pero, ¿cómo podemos determinar la proporcionalidad misma? El primer punto que debe ponerse en claro es que el acento ha de recaer no en el pago de la deuda contraída con la «sociedad» (cualquiera que sea el sentido que quiera darse a este concepto), sino en el pago a la víctima. La parte *inicial* de esta deuda es, sin duda, la *restitución.* Así se advierte nítidamente en los casos de robo. Si *A* ha robado 15.000 dólares a *B*, el primero y más fundamental castigo de *A* debe consistir en restituir esta suma a *B* (además de los daños, los costes judiciales y policiales y los intereses no cobrados). Supongamos que —como ocurre casi siempre— el ladrón ya se ha gastado el dinero. En tal caso, la primera medida del castigo propiamente libertario es obligarle a trabajar y a entregar a la víctima los ingresos conseguidos, hasta la indemnización total. La situación ideal sitúa, por tanto, al delincuente en una posición de *esclavitud* frente a la víctima, que se prolongará hasta tanto el malhechor no haya reparado íntegramente el mal que ha causado.[3]

Debemos advertir que la insistencia en la idea de la restitución punitiva es diametralmente opuesta a la práctica habitual del castigo. En nuestros días se da la siguiente absurda situación: *A* roba 15.000 dólares a *B.* El gobierno localiza, juzga y condena a *A,* todo ello a expensas de *B* en cuanto contribuyente (junto con otros muchos) obligado a pagar las actividades gubernamentales. Así, pues, las autoridades públicas, en vez de obligar a *A* a compensar a *B* o a trabajar hasta que pague su deuda, lo que hacen es forzar a *B*, que es la víctima, a pagar impuestos para sufragar los gastos que genera el encarcelamiento de *A* durante diez o veinte años. ¿Qué clase de justicia es ésta? La víctima no sólo ha perdido su dinero, sino que además tiene que correr con los gastos derivados de la dudosa emoción de localizar, condenar y alimentar al delincuente. Cierto que ahora este últi-

[3] No deja de ser significativo que la única excepción a la prohibición de servidumbre involuntaria de la Decimotercera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos sea la «esclavitud» de los delincuentes. «No se permitirá en los Estados Unidos ni en ningún lugar sujeto a su jurisdicción la esclavitud y la servidumbre involuntaria, salvo cuando sea impuesta como castigo por un delito del que la parte ha de estar totalmente convicta.»

mo está entre rejas, pero no por la buena causa de indemnizar a la víctima.

La idea de la primacía de la indemnización a la víctima tiene egregios precedentes en la ley. Se trata de hecho de un antiguo principio jurídico que comenzó a extinguirse cuando el Estado amplió y monopolizó la administración de la justicia. En la Irlanda medieval, por ejemplo, el rey no era tanto el jefe del Estado cuanto más bien un asegurador contra el crimen: si alguien cometía un delito, lo primero que acontecía es que el monarca pagaba el «seguro» a la víctima; a continuación, procedía a obligar al delincuente a pagarle a él (restitución a la compañía aseguradora, directamente derivada de la concepción de que debía indemnizarse a la víctima). En numerosas regiones de la América colonial, demasiado pobres para permitirse el dudoso lujo de la cárcel, los tribunales condenaban a los ladrones a trabajos forzados en beneficio de sus víctimas, hasta que redimían su «deuda». Esto no significa necesariamente que en la sociedad libertaria no habrá cárceles, sino que experimentarán cambios radicales, dado que su objetivo principal será obligar a los delincuentes a indemnizar a las personas a las que han causado daños.[4]

En las concepciones medievales sobre el castigo, la noción prevalente era la de resarcir a las víctimas por los daños sufridos. Pero cuando, como consecuencia del aumento del poder del Estado, las autoridades gubernamentales invadieron los procesos de reparación, adquirió mayor importancia la confiscación de las propiedades del malhechor en beneficio de las arcas estatales. Se redujo cada vez más la protección brindada a las infortunadas víctimas. Cuando el acento se desplazó desde la indemnización a la persona perjudicada, es decir, desde la compensación que debía darle el delincuente, al castigo por los supuestos delitos «contra el Estado» o «contra la sociedad», lo que ocurrió en realidad fue que se fueron haciendo cada vez más severos los castigos estatales. El criminalista William Tallack escribió, a principios del siglo XX: «Se debió básicamente a la desenfrenada codicia de los barones feudales y de los prelados medievales la

[4] Sobre los principios de restitución y de «compromiso» (en virtud del cual el delincuente llega a un acuerdo con la víctima) en la legislación, véase Stephen Schafer, *Restitution to Victims of Crime* (Chicago: Quadrangle Books, 1960).

usurpación gradual de los derechos de los perjudicados, de los que acabaron por apoderarse en gran medida las citadas autoridades, que sujetaron a una doble venganza al ofensor, al apropiarse por un lado de sus bienes en su propio beneficio y no en el de las víctimas, y castigarle, además, con la mazmorra, la tortura, la hoguera o la horca. Mientras, la verdadera víctima del entuerto quedaba prácticamente ignorada.» Como ha dicho, sintetizando, el profesor Schafer: «Al hacerse el Estado con el monopolio de las instituciones punitivas, los derechos de las víctimas fueron siendo poco a poco separados de la ley penal.»[5]

Ahora bien, aunque respecto del castigo la primera consideración debe ser la compensación o indemnización, difícilmente puede ser éste el criterio completo y suficiente. De un lado, si un hombre ataca a otro, pero no hay robo de la propiedad, no hay posibles restituciones. En las antiguas fórmulas legales eran frecuentes los catálogos que fijaban la suma de dinero que el malhechor debía abonar a la víctima: tal suma por una agresión, tal otra por una mutilación, etc. Pero se trataba, obviamente, de listas del todo en todo arbitrarias, sin relación intrínseca con el delito cometido. Debemos volver sobre la anterior idea del criterio que se debe aplicar, a saber, el delincuente pierde sus derechos *en la misma exacta medida* en que viola los de terceros.

¿Cómo medir este alcance? Volvamos al caso del robo de 15.000 dólares. No puede considerarse suficiente la simple devolución de esta cantidad para reparar el delito (ni siquiera en el caso de que a esta suma le añadamos daños y perjuicios, costes, intereses, etc.). De un lado, es evidente que la simple pérdida del dinero robado no cumple la función de disuadir al ladrón de intentar un nuevo robo (aunque, como vimos más arriba, el efecto disuasorio es, en sí mismo, un criterio erróneo para calibrar el castigo). Si insistimos en el principio de que el delincuente pierde sus derechos *en la misma exacta medida en que viola los ajenos,* a los 15.000 dólares robados habrá que sumar otros 15.000 para la víctima. Sólo así habrá perdido el ladrón la misma proporción de sus derechos (en nuestro caso la propiedad de 15.000 dó-

[5] William Tallack, *Reparation to the Injured and the Rights of the Victims of Crime to Compensation* (Londres, 1900), pp. 11-12; Schafer, *Restitntion to Victims of Crime,* pp. 7-8.

lares) que arrebató a su víctima. Respecto, pues, de los latrocinios, debería concluirse que el ladrón debe pagar *el doble* de la cantidad robada: la primera mitad en concepto de restitución del dinero hurtado y la segunda en concepto de pérdida de sus derechos (aquí de propiedad) en la cuantía en que se los ha arrebatado a un tercero.[6]

Pero tampoco con estas reflexiones hemos llegado ya al punto final de la fijación del alcance de la privación de derechos que implica un delito. *A* no solamente ha robado 15.000 dólares a *B,* delito que puede ser compensado mediante la restitución de esta cantidad, más otra igual en concepto de castigo equivalente. Es que, además, ha generado en *B* una situación de temor e incertidumbre que alcanza hasta donde llega el valor de aquello de que se ha visto desposeído. En cambio, el castigo impuesto a *A* es fijo y cierto ya desde el primer momento, de tal suerte que el delincuente se encuentra en una situación mucho más ventajosa que la que tiene que soportar su víctima. En consecuencia, para imponer un castigo proporcional al delito, habrá que añadir *más del doble,* para compensar de algún modo a la víctima por los añadidos de incertidumbre y temor de su particular y penosa experiencia.[7] Es imposible precisar con exactitud los límites de esta compensación extra, pero esto no puede eximir a ningún sistema punitivo racional —incluido el que sería deseable para una sociedad libertaria— de intentar resolverlo del mejor modo posible.

También en el capítulo de las agresiones corporales, donde no es posible aplicar el principio de la restitución, podemos recurrir a nuestro criterio del castigo proporcional. Si *A* ha golpeado a *B, B* tendría derecho a devolver a *A* (por sí o a través de los funcionarios de justicia) algunos golpes más de los que ha recibido.

Cabría aquí pensar en permitir que el delincuente compre este castigo, pero *sólo* mediante un contrato voluntario con su querellante. Supongamos que *A* ha propinado una grave paliza a *B. B* tiene, por tanto, el derecho a propinar una paliza igual, o un poco mayor, a *B,* o a alquilar los servicios de alguna organización (que en una socie-

[6] El profesor Walter Block define gráficamente este principio libertario del doble castigo como el sistema de «dos dientes por diente».

[7] Debo al profesor Robert Nozick, de la Universidad de Harvard, varias sugerencias sobre este problema.

dad libertaria pueden ser prestados por competentes tribunales privados) que lo haga por él. Pero *A* conserva, por supuesto, la libertad de intentar entregar a *B* una determinada cantidad para comprarle el derecho a administrarle una paliza.

La víctima tiene, por tanto, el derecho a imponer un castigo en una cuantía proporcional a la gravedad del delito. Pero también es libre o bien para permitir que el agresor le compre el castigo *o* para condonárselo graciosamente, en todo o en parte. El nivel proporcional del castigo señala el *derecho* de la víctima, es decir, el techo punitivo máximo. Pero depende de ésta decidir si *ejerce* su derecho y hasta qué punto lo ejerce, dentro de los límites permitidos. Como indica el profesor Armstrong:

> ... debe haber una proporción entre la gravedad del crimen y la severidad del castigo. Marcar el límite superior del castigo sugiere lo que *es debido...* La justicia otorga a la autoridad competente (en nuestra opinión a la víctima) el *derecho* a castigar al ofensor hasta un cierto límite, pero no le *obliga* siempre, necesaria e invariablemente, a llegar hasta el último ápice de dicho límite. Es como si presto dinero a alguien; me asiste, en justicia, el derecho a que me lo devuelva, pero si decido renunciar a la devolución no hago nada injusto. No puedo reclamar más de lo que se me debe, pero soy libre para reclamar menos o para no reclamar nada.[8]

En este mismo sentido, el profesor McCloskey señala: «No hacemos nada injusto cuando, movidos por la benevolencia, exigimos menos de lo demandado por la justicia, mientras que se comete una grave injusticia cuando se va más allá del castigo merecido.»[9]

Son muchos los que, enfrentados al sistema legal libertario, se hacen la siguiente pregunta: ¿Se le podría permitir a alguien «tomarse la justicia por su mano»? ¿Podría permitírsele a la víctima, o a un

[8] K.G. Armstrong, «The Retributive Hits Back», *Mind* (1961), reimpreso en Stanley E. Grupp, ed., *Theories of Punishment* (Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1971), pp. 35-36.

[9] Querría añadir que este «nosotros» debe referirse a la víctima de un delito concreto. H.J. McCloskey, «A Non-Utilitarian Approach to Punishment», *Inquiry* (1965), reimpreso en Gertrude Ezorsky, ed., *Philosophical Perspectives on Punishment* (Albany: State University of New York Press, 1972), p. 132.

amigo o un familiar, aplicar personalmente la justicia al malhechor? La respuesta es, por supuesto, afirmativa. Y ello por la sencilla razón de que *todos* los derechos de castigo se derivan del derecho de autodefensa de la víctima. No obstante, en la sociedad libertaria de libre mercado, a la víctima le resulta en general más cómodo encomendar esta tarea a la policía y a los tribunales.[10] Supongamos que Méndez asesina a Basterra. Basterra decide localizar y ejecutar a Méndez. Todo va bien, salvo que, como en el caso de la coacción policial estudiado en el capítulo anterior, tal vez Basterra tenga que enfrentarse a una acusación por asesinato promovida por Méndez ante un tribunal privado. Si el tribunal dictamina que Méndez fue realmente un asesino, no le puede ocurrir nada, en nuestro esquema, a Basterra, salvo recibir una aprobación general por haber hecho justicia. Pero si se descubre que no hay pruebas suficientes para condenar a Méndez1 como autor del primer asesinato, o que fue otro Méndez, o tal vez un extraño, quien lo cometió, entonces Basterra no puede —como tampoco en el caso de los policías agresores del caso anterior— reclamar una especie de inmunidad; se convierte en asesino responsable, que será ejecutado por orden del tribunal, a instancias de los enfurecidos herederos de Méndez. Por tanto, del mismo modo que en la sociedad libertaria los policías deben proceder con cautela para no invadir los derechos de un sospechoso, salvo que estén absolutamente convencidos de su culpabilidad y dispuestos a arriesgar su propia vida por esta convicción, también serán muy pocos los dispuestos a «tomarse la justicia por la mano», salvo que tengan una parecida convicción. Además, si lo que hizo Méndez fue asestar algunos golpes a Basterra y, en venganza, éste le asesina, una tal demasía le expone al castigo por asesinato. Hay, pues, una tendencia casi universal a dejar la ejecución de la justicia en manos de los tribunales, cuyas decisiones son

[10] En nuestra opinión, el sistema libertario no es compatible con el monopolio de las instituciones de defensa del Estado, tales como la policía o los tribunales, cuyos servicios podrían ser desempeñados por la competencia privada. Pero como este libro quiere ser un tratado ético, no podemos abordar aquí la cuestión pragmática de *cómo* podría ponerse en marcha una policía y un sistema judicial «anarcocapitalista». Para un análisis de este problema, Murray N. Rothbard, *For a New Liberty* (ed. rev., Nueva York: Macmillan, 1978), pp. 215-241.

aceptadas por la sociedad como rectas y como lo mejor que es dable conseguir.[11]

Llegados a este punto debería ser ya evidente que nuestra teoría del castigo proporcional, esto es, que debe castigarse a los delincuentes con una pérdida de sus derechos equivalente a los derechos de terceros que han violado, es abiertamente una teoría *retributiva* del castigo, una aplicación de la ley del talión, del principio del «ojo por ojo, diente (o dos dientes) por diente».[12] La idea del castigo justo o

[11] Todo lo que aquí se dice evoca el brillante e ingenioso sistema punitivo para gobiernos burocráticos perfilado por el gran libertario H.L. Mencken. Este autor afirmaba que a todo ciudadano «tras haber analizado las acciones de un empleado y haberle encontrado culpable, le asiste el derecho de castigarle *in situ* y al instante, y de la manera que estime más apropiada y conveniente; y, en el caso de que el castigo implique daños físicos para el empleado, la subsiguiente investigación a cargo del jurado de acusaciones o del fiscal debe circunscribirse exactamente al problema de si el empleado se merecía el castigo recibido. Dicho de otro modo, propongo que no sea por más tiempo *malum in se* que los ciudadanos den puñetazos, patadas, puntapiés, arañen, acuchillen, hieran, contusionen, lesionen, abrasen, aporreen, den bastonazos, despellejen o incluso linchen a un empleado y que todo esto ha de ser *malum prohibitum* sólo en la medida en que el castigo supere lo que el empleado se merece. El montante del exceso, si se da, puede ser fijado sin grandes dificultades por un jurado restringido, del mismo modo que se determinan hoy día otras culpabilidades. El juez o el congresista o cualquier otro empleado vendidos, una vez dados de alta en el hospital —o sus herederos si ellos han fallecido— se personan ante un jurado de acusación y presentan su demanda, y si se llega a un veredicto, se elige un pequeño jurado, ante el que se exhiben todas las pruebas. Si este jurado determina que el empleado se merecía el castigo que se le impuso, el ciudadano que se lo aplicó es exculpado con todos los pronunciamientos favorables. Si, por el contrario, el jurado estima que el castigo fue excesivo, se le condena por agresión, mutilación corporal, asesinato o el delito que fuere, en un grado proporcional a la diferencia entre lo que el empleado se merecía y lo que se le infligió, y el castigo por el exceso sigue la tramitación normal.» H.L. Mencken. *A Mencken Crestomathy* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1949), pp. 386-387.

[12] Es interesante advertir que la «retribución» ha sido también definida como «restitución espiritual». Véase Schafer, *Restitution to Victims of Crime*, pp. 120-121. Véase también un alegato a favor de la pena capital para los asesinos en Robert Gahringer: «Una ofensa absoluta exige una absoluta negación. Y se puede afirmar con razón que en nuestra actual situación sólo la pena capital es el símbolo efectivo de la negación absoluta. ¿Qué otra cosa puede expresar mejor la enormidad de este crimen *de una manera fácilmente comprensible para las perso-*

merecido tiene mala prensa entre los filósofos que, de ordinario, rechazan el concepto como «primitivo» o «bárbaro» y se enzarzan en la discusión de las otras dos grandes teorías sobre el castigo, la de la disuasión y la de la rehabilitación. Pero no basta para rechazar una opinión con calificarla de «bárbara»; después de todo, es posible que, en este caso, los «bárbaros» hayan alcanzado concepciones superiores a las de muchos credos modernos.

El profesor H.L.A. Hart describe la «forma más tosca» de la proporcionalidad, tal como la hemos esbozado aquí (la *lex talionis),* como «la noción de que debe hacérsele al criminal lo que él ha hecho, y dondequiera aparece una concepción primitiva del castigo, como ocurre a menudo, esta cruda idea se reafirma por sí misma; el asesino debe ser asesinado, el que golpea debe ser golpeado.»[13] Pero lo «primitivo» apenas puede ser criterio válido. Y el propio Hart admite que esta forma «cruda» presenta menos dificultades que las versiones, más «refinadas», de la tesis de la proporcionalidad/retribución. Su única crítica razonada, con la que parece pensar que queda ya zanjada la cuestión, es una cita de Blackstone: «Existen algunos delitos que de ninguna manera admiten este tipo de castigo sin caer en el absurdo o

nas que consideran que el asesinato es una acción posible? Un castigo menor significaría que el crimen tiene menor importancia.» Robert E. Gahringer, «Punishment as Language», *Ethics* (octubre de 1960), pp. 47-48 (las cursivas son de Gahringer).

Acerca del castigo en general, como anulación de las violaciones del derecho, véase F.H. Bradley: «¿Por qué... merezco el castigo? Porque soy culpable. He cometido una 'mala acción'... he anulado el derecho, he afirmado el no-derecho... La destrucción de la culpa... es un bien en sí mismo; y ello no porque la mera anulación sea un bien, sino porque la anulación del mal es en sí una afirmación del derecho... El castigo es la denegación de la mala acción mediante la afirmación del derecho...» F.H. Bradley, *Ethical Studies* (2ª ed., Oxford: Oxford Univ. Press, 1927), reimpreso en Ezorsky, *Philosophical Perspectives on Punishment,* pp. 109-110.

Tiene una sólida argumentación en favor de la teoría retributiva Herbert Morris, *On Guilt and Innocence* (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 31-58.

[13] Para un intento de construcción de un código legislativo capaz de imponer castigos proporcionales a los delitos —así como la indemnización a las víctimas— véase Thomas Jefferson, «A Bill for Proportioning Crimes and Punishments...», en *The Writings of Thomas Jefferson* (A. Lipscomb & A. Bergh, eds., Washington, D. C.: Thomas Jefferson Memorial Assn., 1904), I, 218-239.

en la perversión. No puede castigarse un hurto con otro, una difamación con otra, la falsificación con falsificación, el adulterio con adulterio...» Pero no es un razonamiento convincente. El hurto y la falsificación son robos y es perfectamente posible castigar al ladrón obligándole a devolver a la víctima lo robado y a compensarle de manera proporcional a los daños y perjuicios que le ha causado. No hay aquí ningún problema conceptual. El adulterio no es, en absoluto, desde el punto de vista libertario, un delito, ni tampoco lo es, como veremos más adelante, la «difamación».[14]

Pero volvamos ya a las dos principales teorías modernas y veamos si proporcionan un criterio para el castigo que responda a nuestra concepción de la justicia con tanta exactitud como lo hace, con seguridad, la retribución.[15] La *disuasión* fue el principio fijado y desarrollado por los utilitaristas como parte de su enérgica renuncia a los principios de la justicia y la ley naturales —tachadas de metafísicas— y su sustitución por otros de más fácil aplicación. Se supone aquí que el objetivo práctico de los castigos es disuadir tanto al delincuente en cuestión como a los restantes miembros de la sociedad de la comisión de tales delitos en el futuro. Ahora bien, este criterio de la disuasión implica esquemas de castigos que casi todo el mundo considera exageradamente injustos. Por ejemplo: si no se castigaran de ningún modo los delitos, habría mucha gente que cometería pequeños hurtos, como robar una manzana o una pera en la frutería. Por otro lado, la inmensa mayoría de las personas siente en su interior una resistencia mucho más grande a la perpetración de un asesinato que a la comisión de un pequeño hurto en la tienda y no están dispuestas a cometer un gran crimen. Por consiguiente, si la finalidad del castigo es disuadir de la comisión de delitos, deberían aplicarse mayores castigos para prevenir los pequeños robos que para prevenir un asesinato. Semejante sistema choca contra los valores éticos de la mayoría de las personas. El resultado es que si se fija como criterio la disuasión, habría que establecer severas penas de muerte por pequeños

[14] H.L.A. Hart, *Punishment and Responsibñity* (Nueva York: Oxford University Press, 1968), p. 161.

[15] El *Webster's Collegiate Dictionary* define la retribución como lo que se da o se recibe como compensación por los méritos o los castigos de una acción.

robos —por el hurto de un chicle— mientras que los asesinos podrían quedar libres tras unos pocos meses de cárcel.[16]

Otra de las críticas clásicas al principio de la disuasión es que si fuera éste el criterio único, sería perfectamente posible que la policía o los tribunales ejecutaran en público a cualquier persona de la que *ellos* supieran que es inocente, pero de cuya culpabilidad habrían logrado convencer a la opinión pública. La alevosa ejecución de un inocente —siempre en el supuesto de que se mantuviera en secreto su inocencia— tendría exactamente los mismos efectos disuasorios que la de un culpable. Pero tales ideas chocan frontalmente contra todos los criterios de justicia.

El hecho de que prácticamente todo el mundo considere grotescos estos esquemas punitivos, a pesar de que cumplen bien el criterio de la disuasión, demuestra que los ciudadanos se sienten interesados por cuestiones más importantes que la finalidad disuasoria. Así lo indica la generalizada objeción de que estas escalas de castigos disuasorios, o el ajusticiamiento de un inocente, suponen una inversión total de nuestros habituales puntos de vista sobre la justicia. En lugar de un castigo «adecuado al crimen», ahora se le gradúa de una manera inversamente proporcional a su gravedad o se aplica incluso a los inocentes, no a los culpables. En síntesis, el principio de la disuasión implica una grave violación del sentimiento intuitivo de que la justicia incluye alguna forma de castigo conveniente y proporcional a la parte culpable, y sólo a ella.

El más reciente —y supuestamente el más «humanitario»— crite-

[16] En su crítica al principio de los castigos disuasorios, el profesor Armstrong se pregunta: «¿... por qué pararse en el mínimo, por qué no ir a lo seguro y castigarle [al delincuente] de alguna manera espectacular? ¿No sería esto mucho más disuasorio para los demás? Que se le azote hasta morir, y en la plaza pública por supuesto, por haber aparcado mal... ¡esto sí que me disuadirá de aparcar en el lugar reservado al viceministro!» Armstrong, en Grupp, ed., *Theories of Punishment,* pp. 32-33. En parecidos términos, D.J.B. Hawkins escribe: «Si sólo se tuviera en cuenta el motivo de la disuasión, tendríamos que castigar con mayor rigor las infracciones que más apetece cometer y que, al no revestir una gran culpa moral, la gente comete con bastante facilidad. Las infracciones de tráfico proporcionan un buen ejemplo.» D.J.B. Hawkins, «Punishment and Moral Responsibility», *The Modern Law Review* (noviembre de 1944), reimpreso en Grupp, *Theories of Punishment.* p. 14.

rio punitivo es el que busca la «rehabilitación» del delincuente. La justicia de antiguo cuño —dice esta teoría— se limitaba a castigar a los malhechores, ya sea mediante la justa pena o mediante la disuasión frente a futuros delitos. El nuevo criterio, guiado por una sensibilidad humanitaria, intenta la reforma y rehabilitación de los culpables. Pero una consideración más atenta descubre que este principio de rehabilitación «humanitaria» no sólo desemboca en grandes y caprichosas injusticias, sino que pone en manos de los encargados de administrar los castigos un poder enorme y arbitrario, capaz de decidir los destinos de los hombres. Supongamos que Pérez ha perpetrado una matanza, mientras que González ha robado una manzana en la tienda de la esquina. En vez de recibir condenas adecuadas a sus delitos, ahora sus sentencias están indeterminadas, con penas de reclusión que tienden, supuestamente, a su eficaz «rehabilitación». Pero esto equivale a poner en manos de un grupo arbitrario de presuntos rehabilitadores un poder de decisión sobre la vida de los encarcelados, lo que significa que, en lugar de la igualdad ante la ley —como elemental criterio de justicia—, con unos mismos castigos para unos mismos delitos, un hombre va a la cárcel por unas semanas, hasta que esté plenamente «rehabilitado», y otro permanece en ella por tiempo indefinido. Supongamos que en nuestro ejemplo de Pérez y González, el primero, autor de una matanza, se rehabilita rápidamente, según el parecer de nuestro equipo de expertos. Se le deja en libertad al cabo de tres semanas, en medio del general aplauso para los presuntamente eficaces rehabilitadores. Mientras tanto, el robaperas de González persiste en manifestarse incorregible y claramente irreformable, al menos a los ojos de nuestros especialistas. Siguiendo la lógica de este principio, deberá permanecer encarcelado por tiempo indefinido, tal vez por el resto de sus días. Aunque el delito era de poca monta, persiste en mantenerse alejado de la influencia de sus «humanitarios» mentores.

Como ha escrito el profesor K.G. Armstrong, a propósito del principio de la reforma:

> El esquema lógico de los castigos pide que a cada delincuente se le dé el adecuado tratamiento reformista, hasta conseguir un cambio suficiente, de modo que los expertos certifiquen que se ha reformado. En esta teoría, todas las sentencias tienen que ser imprecisas—tal vez con

> la fórmula «a determinar con el visto bueno del psicólogo»—, de modo que desaparece el principio fundamental de una clara delimitación del castigo. «¿Con que ha robado usted una hogaza de pan? Bien, bien. Yo me encargaré de reformarle, aunque esto le lleve el resto de su vida.» Desde el momento mismo en que es declarado culpable, el delincuente pierde sus derechos como ser humano... No es ésta la forma de humanitarismo por la que me siento atraído.[17]

Nadie ha sabido describir la tiranía y la enorme injusticia de la teoría «humanitaria» del castigo —entendido como reforma— de manera tan brillante como C.S. Lewis. Tras advertir que los «reformistas» califican las acciones que proponen como «cura» o «terapia», y no como «castigo», añade:

> Pero no nos dejemos engañar por las palabras. Ser apartado sin mi consentimiento de mi hogar y de mis amigos, perder mi libertad, sufrir todos esos ataques a mi personalidad que la moderna psicoterapia consigue llevar a cabo,... saber que este proceso no finalizará hasta tanto mis captores tengan éxito y yo sea lo bastante astuto como para darles a entender que lo han conseguido... ¿a quién le importa que esto se llame, o no, castigo? Es evidente que se dan cita aquí todos los elementos que convierten al castigo en algo temido: vergüenza, destierro, esclavitud y años y años de raciones carcelarias. Sólo ser reo de un enorme delito podría justificar un tal castigo. Pero es justamente este concepto de merecimiento de castigo lo que la teoría humanitaria ha arrojado por la borda.

Lewis pasa a demostrar a continuación la refinada crueldad de la tiranía que han implantado los «humanitaristas» para imponer al pueblo sus «reformas» y sus «remedios»:

> Tal vez la más opresora de cuantas tiranías existen es la ejercida en nombre del bien de sus víctimas. Tal vez sea más soportable vivir bajo barones rapaces que bajo omnipotentes entrometidos moralizadores. La crueldad del barón rapaz puede a veces adormecerse, su avaricia puede verse satisfecha una vez alcanzado un cierto punto; pero los que nos martirizan por nuestro propio bien jamás ponen fin a sus tormentos, porque actúan con la aprobación de su propia conciencia- Tal vez vayan al cielo, pero lo más probable es que conviertan la tierra en un infierno. Su bondad lleva el aguijón de intolerables injurias. Ser «curados» en contra de la propia voluntad, y curados de situaciones que no podemos considerar como una enfermedad, equivale a

[17] Armstrong, en Grupp, ed., *Theories of Punishment,* p. 33.

> verse rebajado a la condición de los que aún no han llegado o nunca llegarán al uso de la razón; es ser clasificados en el grupo de los niños, de los disminuidos psíquicos, de los animales domésticos. Ser castigados, aunque sea severamente, por lo que merecemos, porque «deberíamos habernos portado mejor», es ser tratados como seres humanos, hechos a imagen de Dios.

Lewis subraya, además, que los gobernantes pueden utilizar el concepto de «enfermedad» como medio para definir como «crimen» o «delito» algunas acciones que les desagradan, lo que les permite imponer a continuación normas totalitarias en nombre de la Terapia.

> Si el crimen y la enfermedad han de ser considerados como una misma cosa, se sigue que todo estado de la mente que nuestros maestros prefieran llamar «enfermedad» puede ser tratado como un crimen y curado por la fuerza. Sería vana empresa alegar que no siempre los estados de la mente que desagradan al Gobierno implican necesariamente torpeza moral ni merecen, por tanto, la pérdida de la libertad. Nuestros maestros no quieren emplear los conceptos de merecimiento y castigo, sino los de enfermedad y curación... No se quiere hablar de persecución. Incluso cuando el tratamiento es doloroso, incluso cuando se prolonga a lo largo de la vida, incluso cuando resulta fatal, se tratará siempre y sólo de un desdichado accidente: la intención era puramente terapéutica. También en la medicina ordinaria hay operaciones penosas y hasta fatales, como aquí. Pero como son «tratamientos», y no castigos, sólo admiten la crítica de los expertos en la especialidad, y aun ésta basada en argumentos técnicos. Nunca puede admitirse la de las personas normales que aducen razones de justicia.[18]

Vemos, pues, que el elegante enfoque del castigo como reforma puede convertirse, en definitiva, en algo grotesco y, por supuesto, mucho más incierto y arbitrario que el principio de la disuasión. La única teoría justa y viable del castigo es la retributiva, y en ella es de fundamental importancia asignar un mismc castigo para unos mismos delitos. Se descubre, al final, que lo bárbaro es lo justo, mientras que lo «moderno» y «humanitario» resulta ser una grotesca parodia de la justicia.

[18] C.S. Lewis, «The Humanitarian Theory of Punishment», *Twentieth Century* (otoño, 1948-1949), reimpreso en Grupp, ed., *Theories of Punishment,* pp. 304-307. Véase también Francis A. Alien, «Criminal Justice, Legal Values and the Rehabilitation Ideal», en *ibidem,* pp. 317-330.

CAPÍTULO XIV

LOS DERECHOS DE LOS NIÑOS

Hemos fijado ya el derecho de propiedad de todos y cada uno de los hombres sobre su propia persona y sobre la tierra virgen que descubren y transforman con su trabajo. Hemos mostrado asimismo que a partir de estos dos principios podemos deducir la estructura total de los derechos de propiedad sobre todos los tipos de bienes, incluidos los que una persona adquiere ya sea mediante intercambio o bien como resultado de donativos o legados voluntarios.

Pero queda por resolver el difícil caso de los *niños.* El principio del derecho a la autoposesión en favor de todos y cada uno de los hombres se aplica a los adultos, es decir, a los propietarios de sí mismos que deben utilizar su mente para elegir y alcanzar sus fines. Ahora bien, es evidente que un recién nacido no es propietario de sí actual, sino *potencial.*[1] Y esto plantea un difícil problema: *¿cuándo y* de qué manera adquieren los niños, en el curso de su desarrollo, su derecho natural a la libertad y a la autoposesión? ¿Gradualmente o de una vez? ¿A qué edad? ¿Y qué criterio podemos aplicar para este cambio o transición?

Empecemos por el periodo prenatal. ¿Qué derechos de propiedad tienen los padres, o más específicamente la madre, sobre el feto? De-

[1] John Locke destaca a este propósito: «Confieso que los niños no nacen en esta plena situación de igualdad (de derecho a su libertad natural), pero que nacen para ella. Sus padres tienen una especie de autoridad y jurisdicción sobre ellos cuando vienen al mundo y durante un cierto periodo posterior, pero es siempre temporal. Las fronteras de esta sujeción son como los pañales con que se les faja y se les protege en su desvalida infancia. A medida que crece la edad y la razón, se van aflojando, hasta que al cabo se les desecha del todo y dejan que el hombre disponga totalmente de sí mismo.» Locke, *Two Treatises of Government,* p. 322.

bemos advertir, en primer lugar, que se ha abandonado con excesiva precipitación la posición católico-conservadora. Esta posición sostiene que el feto es una persona viva y que, por consiguiente, el aborto es un homicidio y debe ser castigado por la ley como cualquier otro asesinato. Suele replicarse aduciendo que es el *nacimiento* el que marca el inicio de la vida humana dotada de derechos naturales, incluido el derecho a no ser asesinado. Antes del nacimiento, según este argumento, el niño no puede ser considerado persona humana. La contrarréplica católica de que el feto es un ser vivo y una persona potencial en un sentido inminente tiene un estrecho parecido con la opinión, generalmente admitida, de que no se puede agredir a un recién nacido porque es un adulto en potencia. Pero aun siendo cierto que es el nacimiento el que traza la auténtica línea de demarcación, la formulación habitual convierte este nacimiento en una arbitraria raya divisoria y carece de una suficiente elaboración racional en la teoría de la autopropiedad.

El auténtico dato de partida para el análisis del aborto se encuentra en el derecho absoluto de cada persona a la propiedad de sí misma. Esto implica, de forma inmediata, que todas las mujeres tienen el derecho absoluto sobre su cuerpo, que tienen dominio total sobre él y sobre cuanto hay dentro de él, incluido el feto. En la mayoría de los casos, los fetos se encuentran en el seno materno con consentimiento de las madres. Ahora bien, si una mujer no desea que se prolongue esta situación, el feto se convierte en «invasor» de su persona y la madre tendría perfecto derecho a expulsarlo de sus dominios. Según esto, habría que considerar el aborto no como el «asesinato» de una persona, sino como la expulsión de un invasor indeseado del cuerpo de la madre.[2] Por consiguiente, todas las leyes que restringen o prohiben el aborto invaden derechos de las mujeres afectadas por esta normativa.

[2] No abordamos aquí el tema de la *moralidad* del aborto (que puede ser moral o inmoral por otras razones), sino el de su *legalidad,* esto es, el derecho absoluto de la madre a abortar. Lo que en este libro intentamos razonar son los *derechos* de los ciudadanos a hacer o dejar de hacer determinadas cosas, no si deben o no deben *ejercer* estos derechos. Lo que aquí se pretende demostrar es que todas las personas tienen *derecho* a comprar coca-cola a quien la venda voluntariamente, no que *haya que hacer,* o *dejar de hacer,* dicha compra.

Se ha objetado que, una vez que la madre ha consentido en concebir, ha establecido un «contrato» con el feto y no puede quebrantarlo con el aborto. Pero se deslizan varias falacias en esta doctrina. En primer lugar, tal como veremos más adelante, una simple promesa no es un contrato exigible y ejecutable. Sólo puede exigirse el cumplimiento de un contrato cuando su violación equivale a un *robo implícito.* Y es evidente que no puede aplicarse a este caso este tipo de reflexión. Es obvio, en segundo lugar, que no puede hablarse aquí de «contrato», dado que difícilmente puede admitirse que el feto (¿el óvulo fecundado?) sea una entidad voluntaria y conscientemente contratante. Y, en tercer lugar, como ya hemos visto antes, uno de los puntos determinantes de la teoría libertaria es la *inalienabilidad de la voluntad,* de donde se desprende que no es lícito exigir el cumplimiento de contratos de esclavitud voluntaria. Incluso en la hipótesis de que hubiera habido un «contrato», no se le debe ejecutar obligatoriamente, porque la voluntad de la madre es inalienable, no es lícito esclavizarla ni puede obligársela a tener el hijo en contra de su voluntad.

Otro de los argumentos de los anti-abortistas señala que el feto es un ser humano y posee, por consiguiente, todos los derechos inherentes a esta condición. Muy bien; concedamos, a los efectos de nuestra discusión, que es así, esto es, que los fetos son seres humanos —o, en un sentido más genérico, seres potencialmente humanos— con los correspondientes derechos. Pero, ¿qué seres humanos, si se nos permite la pregunta, tienen derecho a ser parásitos coactivos dentro del cuerpo de un huésped que no los quiere aceptar? Si ningún ser humano ya nacido tiene tal derecho, menos aún lo tienen, *a fortiori,* los fetos.

Los anti-abortistas suelen formular su argumento en el sentido de que los fetos, al igual que los seres humanos ya nacidos, tienen «derecho a la vida». Hemos renunciado en este libro a esta expresión a causa de su ambigüedad y porque los derechos auténticos que sus partidarios dan por supuestos están incluidos en el concepto del «derecho a la autoposesión», el derecho a que la propia persona esté a salvo de agresiones. Incluso la profesora Judith Thomson, que, en su análisis del problema del aborto, intenta, no sin cierta contradicción intrínseca, mantener el concepto de «derecho a la vida» sin renunciar

al principio del derecho a la posesión del propio cuerpo, demuestra lúcidamente las trampas y errores de esta teoría.

> Para algunos, tener derecho a la vida significa tener derecho a que se conceda al menos el mínimo indispensable requerido para conservar la existencia. Pero, ¿qué ocurre cuando ese mínimo indispensable consiste en algo a lo que no se tiene derecho? Si tengo una enfermedad mortal y lo único que puede curarme es el contacto de la refrescante mano de Henry Fonda sobre mi enfebrecida frente, no me asiste ningún derecho a que Fonda toque con su fría mano mi calenturienta piel. Sería una inmensa delicadeza por su parte que volara desde la costa occidental para hacerlo... Pero yo no tengo derecho alguno a nada que él tenga la obligación de hacer por mí.

Resumiendo, no es lícito interpretar el término «derecho a la vida» en el sentido de que alguien tenga derecho a exigir de otros acciones que sustenten su vida. En nuestra terminología, semejante exigencia sería una intolerable violación del derecho de otra persona a la posesión de sí. Y, como ha señalado con argumentos convincentes la profesora Thomson, «tener derecho a la vida no garantiza ni el derecho a que se le dé el uso de algo ni el derecho a seguir usando el cuerpo de otra persona, ni siquiera en el caso de que dicho uso fuera indispensable para la propia existencia.»[3]

Supongamos ahora que el niño ya ha nacido. ¿Qué ocurre? Podemos decir, primero, que sus padres —o, con mayor precisión, su madre, que es el único familiar *cierto* y visible— en cuanto creadores del niño, son sus propietarios. Un recién nacido no puede ser, en ningún sentido, una persona que se posee a sí misma. La propiedad recae, por tanto, sobre la madre o sobre algún pariente o allegado. Afirmar que cualquier otro puede reclamar esta propiedad equivaldría a conceder a este tercero el derecho de arrebatar por la fuerza al niño a su natural propietario o «colonizador», esto es, a su madre. La propietaria natural y legítima del niño es su madre, y todo intento de quitárselo por la fuerza es una violación de sus derechos de propiedad.

Es un hecho seguro que la madre o los padres no reciben la propiedad del niño como dominio simple y absoluto, porque de ser así

[3] Judith Jarvis Thomson, «A Defense of Abortion», *Philosophy and Public Affairs* (otoño de 1971), pp. 55-56.

se daría la más que curiosa situación de que una persona de 50 años estaría totalmente sometida y bajo la entera jurisdicción de sus padres, de 70 años. Así, pues, los derechos de propiedad paterna tienen que tener un límite *de tiempo.* Y deben tener, además, un límite *de clase,* ya que a un libertario le resulta grotesco admitir que el derecho a la autopropiedad incluya el derecho de un padre o una madre a asesinar o torturar a sus hijos.

Tenemos, por tanto, que constatar que, a partir del nacimiento, la propiedad paterna/materna no es absoluta, sino que reviste el carácter de fideicomiso o de protectorado. En síntesis, todos los niños, desde el momento en que nacen y no están ya, por tanto, dentro del cuerpo de sus madres, poseen el derecho de autopropiedad, porque ahora son seres distintos y adultos en potencia. Son, pues, ilegales y entrañan una violación de los derechos del niño las agresiones que sus padres puedan llevar a cabo contra él mediante mutilaciones, torturas, asesinato, etc. Por otro lado, el genuino concepto de «derechos» es «negativo», es decir, delimita las áreas dentro de las cuales nadie puede interferir en las acciones de una persona. Nadie tiene derecho a forzar a otro a realizar un acto positivo, porque toda coacción viola el derecho de la persona sobre sí misma y sobre sus propiedades. Podemos, pues, afirmar que un hombre tiene derecho a su propiedad (esto es, el derecho a que su propiedad no sea invadida), pero *no podemos,* en cambio, decir que todos tienen derecho a un «salario existencial», porque esto significaría forzar a terceros a abonar este salario, lo que equivale a violar sus derechos. Como corolario, lo dicho significa que, en una sociedad libre, a nadie se le puede cargar con la obligación legal de hacer algo por otro, ya que se invadirían sus derechos. La única obligación legal que una persona tiene frente a otra es respetar sus derechos.

Aplicando nuestra teoría a las relaciones entre padres e hijos, lo hasta ahora dicho significa que un padre o una madre no tienen derecho a agredir a sus hijos, pero también que no deberían tener la *obligación legal* de alimentarlos, vestirlos y educarlos, ya que tales exigencias serían coactivas y privarían a los padres de sus derechos. Por otro lado, estos padres no pueden asesinar o mutilar a sus hijos, y la ley castiga, con toda razón, a quienes lo hacen. Pero a los padres les asistiría el derecho legal a no tener que alimentar al niño, esto es,

a dejarle morir.[4] En términos estrictos, la ley no puede forzar a un padre a alimentar al hijo para que pueda vivir.[5] (Repitamos una vez más que se plantea un problema distinto cuando se pregunta si los padres tienen la obligación *moral* —más que el deber legalmente exigible— de conservar la vida del niño.) Esta norma nos permite resolver algunas cuestiones espinosas, entre otras si les asiste a los padres el derecho a dejar morir (por ejemplo, no dándole alimentos) a un hijo deforme.[6] La respuesta es, por supuesto, afirmativa, en virtud de un *a fortiori* derivado del derecho, mucho más general, de permitir que muera *cualquier niño,* deforme o no. (No obstante, como veremos más adelante, en una sociedad libertaria esta «negligencia» se vería reducida al mínimo gracias a la existencia de un mercado libre de niños.)

Nuestra teoría nos permite analizar también el problema que plantea el caso del Dr. Kenneth Edelin, del Boston City Hospital, acusado, el año 1975, de homicidio sin premeditación por haber permitido (por deseo, evidentemente, de la madre) que muriera un feto tras haber practicado un aborto. Si a los padres les asiste el derecho legal a dejar que sus hijos mueran, lo tienen también, *a fortiori,* respecto de fetos extrauterinos. De parecido modo, en un mundo futuro, en el que los niños podrán nacer mediante métodos extrauterinos («niños probeta»), también los padres tendrán el derecho legal a «quitar el enchufe» o, para decirlo con mayor precisión, a negarse a pagar para que el enchufe siga conectado.

[4] Para la distinción entre eutanasia activa y pasiva, véase Foot, *Virtues and Vices,* pp. 50 ss.

[5] Cf. el punto de vista del teórico anarquista individualista Benjamin R. Tucker: «Bajo una igual libertad, cuando [el menor] desarrolla la individualidad y la independencia, adquiere el derecho a la inmunidad frente a ataques e invasiones, y esto es todo. Si sus padres se niegan a mantenerle, no puede traspasar esta obligación a ningún otro.» Benjamin R. Tucker, *Instead of a Book* (Nueva York: B. R. Tucker, 1893), p. 144.

[6] El programa original de la Euthanasia Society of America incluía el derecho de los padres a permitir la muerte de bebés con monstruosas deformidades. Fue práctica común y cada vez más difundida entre las comadronas dejar que estos niños murieran simplememente *no* realizando los actos positivos necesarios para mantenerlos con vida. Véase John A. Robertson, «Involuntary Euthanasia of Detective Newborns: A Legal Analysis», en *Stanford Law Review* (enero de 1975), pp. 214-215.

Pasemos ya al análisis de las implicaciones de la teoría que afirma que los padres *deberían tener* la obligación, legalmente exigible, de mantener con vida a sus hijos. El argumento a favor de esta obligación contiene dos componentes: que los padres han creado al niño en virtud de una libre decisión, de un acto que persigue un fin determinado; y que el niño es temporalmente un ser desvalido, no un propietario de sí mismo.[7] Estudiemos en primer lugar este segundo argumento del desamparo. Podemos comenzar con la observación general de que es una falacia filosófica pretender que las necesidades de *A* impongan a *B* la obligación coactiva de satisfacerlas. Primero, se estarían violando los derechos de *B*. Segundo, si se afirma que un niño desamparado puede imponer deberes legales sobre alguien, ¿por qué específicamente sobre sus *padres* y no sobre otros? ¿Qué tienen que ver los padres? La respuesta es, por supuesto, que son ellos quienes han procreado al niño. Pero esto nos lleva al otro argumento, el de la creación.

De dicho argumento se extrae, como conclusión inmediata, que queda exonerada de toda obligación frente al niño la madre que lo ha concebido como resultado de una violación, ya que aquí no ha habido un acto libre y voluntario. Y quedan igualmente eximidos los padrastros, los padres adoptivos o los tutores, que no han tenido nada que ver con la generación del niño.

Pero, admitiendo que la creación genere la obligación de mantener al niño, ¿por qué debería extinguirse cuando el niño llega a la edad adulta? Como Evers observa: «Puesto que los padres han creado al niño, ¿por qué no están obligados a mantenerle por siempre? Cierto que ahora ya no es un ser desvalido; pero el desvalimiento (como se ha hecho notar en líneas anteriores) no es, en sí y de por sí, causa de obligación vinculante. Si la condición de ser el creador de otro es fuente de deberes, y esta condición se mantiene, ¿por qué no ha de mantenerse también la obligación?»[8]

[7] Los razonamientos de este párrafo y de los siguientes toman muchas ideas de Williamson M. Evers, «Political Theory and the Legal Rights of Children» (manuscrito inédito), pp. 13-17.

Véase también Evers, «The Law of Omissions and Neglect of Children», *The Journal of Libertarian Studies*, 2 (invierno de 1978), pp. 1-10.

[8] Evers, «Political Theory», p. 17.

¿Y qué decir del caso de que, dentro de unas décadas, la ciencia sea capaz de crear vida humana en el laboratorio? Aquí el «creador» es el científico. ¿Tendrá el deber legal de mantenerle? Supongamos que el niño es deforme, apenas un ser humano. ¿Seguirá atado el científico a la obligación legal de conservar su existencia? Y si la tiene, *cuánta parte* de sus recursos —de su tiempo, su energía, su dinero, su equipo en capital— debería destinar legalmente a mantener esta vida? ¿Cuándo cesará esa obligación, y en virtud de qué criterio?

Este problema de los recursos tiene una importante y directa incidencia en el caso de los padres biológicos. Como Evers subraya:

> ... consideremos el caso de padres pobres, que tienen un hijo que cae enfermo. La enfermedad es tan grave que para comprar las medicinas necesarias para salvarle, sus padres se ven obligados a pasar hambre. ¿Están obligados... a renunciar a su calidad de vida hasta el límite mismo de la auto-extinción para ayudar al niño?

Y si no lo están, *¿en qué momento* se extingue su obligación legal? ¿Y según qué criterio?

Evers prosigue:

> Podría argüirse que los padres están obligados a proporcionar las atenciones necesarias mínimas (calor, vestidos, alimentos) para que el niño conserve la vida. Pero, una vez admitida la existencia de la obligación, parece ilógico —a la vista de la amplia variedad de las cualidades y de las características humanas— reducir su alcance a las medidas procrustianas del promedio humano.[10]

Un argumento muy utilizado afirma que el acto voluntario de los padres ha generado un «contrato» en virtud del cual éstos quedan obligados a mantener al niño. Pero a) esto ampliaría este pretendido «contrato» al feto, con la inherente prohibición del aborto, y b) se incurre en todas las dificultades de la teoría contractual antes analizadas.

Consideremos finalmente, con Evers, el caso de una persona que ha salvado voluntariamente a un niño de un incendio en el que han

[9] Evers, «Political Theory», p. 16.
[10] Evers, «Political Theory», pp. 16-17.

perecido sus padres. En un sentido absolutamente real, este salvador ha dado la vida al niño. ¿Adquiere por ello la obligación legal de seguir cubriendo, también en el futuro, sus necesidades existenciales? ¿No sería esto una «monstruosa» e involuntaria esclavitud impuesta al salvador?[11] Y si esto es cierto respecto de este salvador, ¿por qué no ha de serlo también respecto de los padres naturales?

Así, pues, cuando nace el hijo, la madre se convierte en su «propietaria por fideicomiso». Sus obligaciones legales se reducen a no maltratarlo, ya que el niño es potencialmente propietario de sí mismo. Por lo demás, mientras mora en la casa paterna, se encuentra necesariamente sujeto a la jurisdicción de sus padres, ya que vive en y de las propiedades de éstos. Los padres tienen, por supuesto, el derecho a dictar normas para el uso de su casa a todas las personas (adultas o no) que viven en ella.

¿Cuándo podemos decir que ha llegado a su fin esta jurisdicción parental de fideicomiso sobre los hijos? La fijación de una edad concreta (18 años, o 21, o cualquier otra) es siempre completamente arbitraria. La clave de la solución de esta espinosa materia se encuentra en los derechos de propiedad de los padres sobre la vivienda. El niño adquiere la *plenitud* de sus derechos de autopropiedad *cuando demuestra que los ejerce de hecho,* es decir, cuando vive fuera o «se ha ido de casa». Debemos garantizar a todos los niños, sea cual fuere su edad, el derecho absoluto a abandonar el hogar, a buscar nuevos padres dispuestos a adoptarle voluntariamente, o a tratar de vivir con sus propios medios. Los padres pueden intentar persuadir a un hijo que ha abandonado el hogar a que vuelva a casa, pero es de todo punto inadmisible la esclavitud o la agresión al derecho de autoposesión de los niños y al uso de la fuerza para obligarles a retornar. El derecho absoluto a dejar la casa es la expresión última de su derecho de autoposesión. Aquí no cuenta para nada la edad.

Si un padre puede tener la propiedad de su hijo (dentro siempre del marco de no agresión y de libertad de abandono del hogar), puede transferirla a terceros. Puede dar al niño en adopción, o puede *vender* sus derechos sobre él en virtud de un contrato voluntario. En suma, tenemos que enfrentarnos al hecho de que en una sociedad

[11] Evers, «Political Theory», pp. 15-16.

absolutamente libre puede haber un floreciente mercado libre de niños. Esto suena a primera vista a cosa monstruosa e inhumana. Pero una mirada más atenta descubre que este mercado posee un humanismo más elevado. Debemos empezar por reconocer que existe ya de hecho este mercado infantil, sólo que, dado que los gobiernos prohiben vender los niños por un determinado precio, los padres se ven ahora obligados a entregarlos a centros de adopción de niños libres de cargas.[12] Y esto significa que el mercado de niños existe, sólo que el gobierno ejerce un control máximo de los precios hasta reducirlos a cero y que restringe, además, las operaciones mercantiles a unas pocas agencias privilegiadas y, por tanto, monopolistas. El resultado ha sido un mercado típico, en el que al rebajar el gobierno los precios del artículo muy por debajo de los del mercado libre, se produce una gran «escasez» de bienes. La demanda de bebés y niños es de ordinario muy superior a la oferta. Asistimos diariamente al espectáculo de la tragedia de personas adultas a quienes agencias de adopción tiránicas y fisgonas les niegan el gozo de poder adoptar un hijo. Se da a la vez una amplia demanda insatisfecha de niños por parte de adultos y parejas y un elevado número de excedentes, de niños no deseados, desatendidos o maltratados por su padres. Si se permitiera el mercado libre de niños, se eliminaría este desequilibrio y se llevaría a cabo una transferencia de bebés y de niños desde padres que no los quieren o no los cuidan a padres que desean ardientemente tenerlos. Todos los implicados: los padres biológicos, los niños y los padres adoptivos que los compran saldrían ganando en este tipo de sociedad.[13]

[12] Hoy día es posible hacer estas «transferencias independientes» de un progenitor a otras personas, pero siempre con aprobación judicial y, además, las instancias oficiales las desaconsejan. Así, por ejemplo, en *Petitions of Goldman*, el Tribunal Supremo de Massachusetts negó a un matrimonio judío el permiso para adoptar dos niños nacidos de padres católicos, incluso aunque éstos estaban de acuerdo en la adopción. El motivo de la negativa era que las regulaciones estatales prohiben las adopciones entre diferentes confesiones o religiones. Véase Lawrence List, «A Child and a Wall: A Study of 'Religious Protection' Laws», *Buffalo Law Review* (1963-1964), p. 29; citado en Evers, «Political Theory», pp. 17-18.

[13] Hace algunos años, las autoridades neoyorquinas anunciaron a bombo y platillo que habían desarticulado una red de «tráfico ilegal de niños». Los im-

En síntesis, en la sociedad libertaria la madre tiene derecho absoluto sobre su cuerpo y puede, en consecuencia, decidirse por el aborto. Tendría, además, la propiedad de sus hijos en fideicomiso, una propiedad sólo limitada por la ilegalidad de las agresiones contra las personas y por el derecho absoluto y permanente de los hijos de abandonar la casa paterna en el punto y hora que lo deseen. Los padres deberían poder vender los derechos de fideicomiso sobre sus hijos a quien quisiera comprarlos por un precio previamente convenido.

Podría afirmarse que las leyes norteamericanas sobre menores se sitúan casi exactamente en el polo opuesto al modelo libertario sobre esta materia. En las actuales condiciones, el Estado viola sistemáticamente los derechos tanto de los padres como de los hijos.[14]

En primer lugar, los derechos de los padres. En la legislación actual, otros adultos (casi siempre el Estado) pueden incautarse de los hijos por varias razones. Dos de ellas, abusos físicos de los padres y abandono voluntario, son admisibles, en el primer caso porque los padres perpetran una agresión y en el segundo porque renuncian por su propia decisión a la custodia. Pero deben mencionarse otros dos puntos: a) que, hasta años recientes, las decisiones de los tribunales declaraban a los padres exentos de la responsabilidad derivada de las agresiones físicas contra sus hijos (aunque afortunadamente se ha puesto remedio a la situación);[15] y b) que a pesar de la gran publici-

portaban, por un determinado precio, desde Grecia, algunos comerciantes emprendedores, que los vendían a impacientes padres en Nueva York. Nadie pareció advertir que todos cuantos participaban en este supuestamente bárbaro tráfico salían beneficiados: los padres griegos, sumidos en la pobreza, ganaban dinero, además de la satisfacción de saber que sus hijos crecerían en hogares mucho más prósperos; los nuevos padres que veían colmados sus ardientes deseos de tener niños; y los niños, que eran trasladados a entornos mucho más afortunados. También los comerciantes obtenían provecho, en su calidad de intermediarios. Todos ganaban. ¿Quién perdía?

[14] Me apoyo, para la descripción de la situación actual del Tribunal tutelar de menores y de su confrontación con el modelo libertario en Evers, «Political Theory», *passim.*

[15] En la sentencia *Hewlett v. Ragsdale,* del Tribunal de Mississippi, de 1891, se garantizaba la inmunidad de los padres. Con todo, recientemente los tribunales están concediendo a los menores la plenitud de sus derechos para presentar demandas por lesiones. Véase Lawrence S. Alien «Parent and Child —Tort Liability of Parent to Unemancipated Child», *Case Western Reserve Law Review*

dad desplegada en torno al «síndrome de los niños maltratados» se estima que tan sólo el 5 por ciento de los «abusos contra los niños» se refieren a malos tratos físicos por parte de los padres.[16]

Las otras dos razones con que se pretende justificar que se les quiten a los padres sus hijos, ambas inscritas bajo la amplia rúbrica de «niños abandonados», violan abiertamente los derechos parentales. Estas razones son: no poder dar a los niños alimentos, vestidos, atención médica y educación «adecuados»; y no proporcionarles un «entorno conveniente». Debe quedar claro que ambas categorías, y en especial la segunda, son lo bastante vagas e imprecisas como para proporcionar al Estado excusa válida para apoderarse de poco menos que todos los niños del país, desde el momento en que es el Estado mismo quien determina lo que se entiende por «adecuado» y «conveniente». Y no son menos vagos otros criterios, derivados, que permiten al Estado adueñarse de los niños cuyos padres no les han proporcionado un «desarrollo óptimo», o cuando así lo aconseja «el mejor interés» (también aquí definido por el propio Estado) de los hijos. Algunos ejemplos recientes permitirán ver con qué amplitud se ha ejercido este poder de «incautación». En el caso Watson del año 1950, el Estado llegó a la conclusión de que una madre era incapaz de cuidar de sus hijos «debido a su estado emocional, su condición mental y sus profundos sentimientos —supuestamente religiosos— que rayaban con el fanatismo». En su decisión, cargada de connotaciones totalitarias, el tribunal insistía en la presunta obligación de educar a los hijos en el respeto a y de acuerdo con «las reglas de conducta y las costumbres de la comunidad en cuyo seno tienen que vivir».[17] En 1954,

(noviembre de 1967), p. 139; Dennis L. Bekemeyer, «A Child's Rights Against His Parent: Evolution of the Parental Immunity Doctrine», *University of Illinois Law Forum* (invierno de 1967), pp. 806-807; Kenneth D. McCloskey, «Parental Liability to a Minor Child for Injuries Caused by Excessive Punishment», *Hastings Law Journal* (febrero de 1960), pp. 335-340.

[16] Véase el informe sobre el condado de Cook en Patrick T. Murphy, *Our Kindly Parent - the State* (Nueva York: Viking Press, 1974), pp. 153-154.

[17] Cotéjese con el *dictum* de Sanford Katz, destacado especialista en el tema de «abusos de los niños»: «El abandono de los niños define una conducta de los padres normalmente entendida en el sentido de la actitud pasiva que se produce como resultado de no satisfacer las necesidades de los niños tal como las determinan los valores más respetados de una comunidad.» Sanford Katz, *When*

en el caso de Hunter contra Powers, el tribunal violó, una vez más, tanto la libertad religiosa como los derechos paternos al apoderarse de un niño pretextando que la madre se dedicaba con excesiva intensidad a una religión no conformista y que el niño estaría mejor estudiando o jugando que no leyendo literatura religiosa. Un año después, en el caso Black, un tribunal de Utah arrancó a ocho niños de la patria potestad porque sus padres no les habían enseñado que la poligamia es inmoral.[18]

El gobierno no se contenta con dictaminar la religión, sino que decreta también la moral personal. En 1962, un tribunal privó a una madre de sus cinco hijos porque «llevaba con frecuencia malas compañías a su apartamento...». En otros casos, los tribunales han sostenido que los padres han «abandonado» a sus hijos y procede, por tanto, privarles de la patria potestad, o que las disputas entre los esposos o un supuesto sentimiento de inseguridad del niño pondrían en peligro los mejores intereses de éste.

En una decisión reciente, el juez Woodside, del Tribunal Superior de Pensilvania, prevenía mordazmente frente al enorme potencial coactivo del criterio del «mejor interés»:

> Un tribunal no debe asumir la custodia de un niño quitándosela a sus padres sólo porque el Estado o sus instituciones pueden proporcionarle un hogar más confortable. Si la «comodidad del hogar» fuera el criterio único, los funcionarios del bienestar público podrían arrebatar los hijos a la mitad de los padres del país, cuyas viviendas se considera que son menos deseables, para trasladarlos a la otra mitad de la población, con casas tenidas por más confortables. Ampliando aún más este principio, llegaríamos a la conclusión de que la familia de la que se cree que tiene la mejor vivienda podría elegir entre cualquiera de nuestros hijos.[19]

Parents Fail (Boston: Beacon Press, 1971), p. 22. Para las disputas matrimoniales, cf. Michael F. Sullivan, «Child Neglect: The Environmental Aspects», *Ohio State Law Journal* (1968), pp. 89-90,152-153.

[18] Sullivan, «Child Neglect», p. 90.

[19] Citado en Richard S. Levine, «Caveat Parens: A Demystification of the Child Protection System», *University of Pittsburgh Law Review* (otoño de 1973), p. 32. Es todavía más estrafalario, y con implicaciones totalitarias, el concepto, a menudo propuesto, del «derecho del niño a ser deseado». Aparte la imposibilidad de recurrir a la violencia para imponer a alguien una emoción o un sentimien-

También los derechos de los niños han sido sistemáticamente invadidos por el Estado, y en mayor medida aún que los de los padres. La normativa de la asistencia obligatoria a la escuela, endémica en los Estados Unidos desde comienzos de este siglo, fuerza a los niños a acudir o a los colegios públicos o a las escuelas privadas oficialmente aprobadas por el Estado.[20] Las leyes —supuestamente humanitarias— sobre el trabajo infantil han impedido por sistema, y con el empleo de la fuerza, la entrada de los niños en el mercado laboral, privilegiando de este modo a sus competidores adultos. Dado que las leyes prohiben que los niños trabajen y se ganen la vida y les fuerzan a asistir a centros escolares que con frecuencia no les gustan o que no se adaptan a su situación, muchos adolescentes se convierten a menudo en «holgazanes», acusación utilizada por el Estado para acorralarlos en instituciones penales llamadas «reformatorios», donde están de hecho encarcelados por acciones u omisiones que nunca se consideran delictivas cuando son cometidas por adultos.

Según algunas estimaciones, entre el 25 y el 50 por ciento de los «delincuentes juveniles» ordinariamente encarcelados por el Estado lo han sido por la comisión de hechos que no tienen el carácter de delito si los realizan personas mayores (es decir, que no son agresiones contra las personas o los bienes).[21] Los «delitos» de estos jóvenes se reducen a ejercer su libertad de una manera que desagrada a los paniaguados estatales: darse a la holganza, ser «incorregibles», escaparse de casa. Cuanto al sexo, se encarcela a las muchachas más por

to, semejante criterio otorgaría a terceras partes externas, en la práctica al Estado, el poder de determinar cuándo existe este «deseo» y a arrebatar a los niños de las manos de los padres incapaces de cumplir tan gaseoso requisito. En consecuencia, Hillary Rodham, del Children's Defense Fund, lo ha puesto en duda: «¿Cómo poder definir y hacer cumplir el 'derecho a ser deseado'?... Las pautas de aplicación, necesariamente indeterminadas e imprecisas, reproducen los riesgos de la legislación actual y exigen que el Estado haga valoraciones ampliamente discrecionales sobre la calidad de la vida de un niño.» Hillary Rodham, «Children under the Law», *Harvard Educational Review* (1973), p. 496.

[20] Acerca de la escolarización obligatoria en Estados Unidos, véase William F. Rickenbacker, ed., *The Twelve-Year-Sentence* (LaSalle, III.: Open Court, 1974).

[21] Véase William H. Sheridan, «Juveniles Who Commit Noncriminal Acts: Why Treat in a Correctional System?», *Federal Probation* (marzo de 1967), p. 27. También Murphy, *Our Kindly Parent*, p. 104.

conducta «inmoral» que por actos verdaderamente delictivos. El porcentaje de estas jóvenes encarceladas por inmoralidad (relaciones sexuales «inestables») más que por auténticos delitos oscila desde el 50 hasta más del 80 por ciento.[22]

A partir de la decisión del Tribunal Supremo de los Estados Unidos de 1967, en el caso Gault, se les concede a los acusados juveniles, al menos en teoría, los mismos derechos elementales que a los adultos (especificación de los cargos, derecho a un abogado, derecho de repregunta). Pero estos derechos se garantizan solamente cuando se les acusa de haber cometido um delito. Como escribe Beatrice Levidow, la decisión del caso Gault y otras parecidas

> no tienen aplicación en las vistas judiciales salvo cuando el delito de que se acusa al joven constituye una violación del código penal si hubiera sido cometido por un adulto. Por tanto, las garantías de los casos Kent, Gault y Winship no protegen debidamente los derechos procesales de los jóvenes que dependen de otros, están abandonados, necesitados de supervisión, son vagabundos, se han escapado de casa o realizan actos que sólo son delitos cuando son realizados por menores, como fumar, beber alcohol, volver tarde a casa, etc.[23]

El resultado es que, de ordinario, los jóvenes se ven privados de los derechos procesales normales de los adultos, entre otros el derecho a la fianza, a la transcripción, el de apelación, el de jurado, el peso de la prueba durante el juicio y la ilegalidad de las pruebas basadas sólo en rumores. Como ha escrito Roscoe Pound, «los poderes secretos y arbitrarios del Consejo Privado inglés eran una niñería comparados con los de los tribunales tutelares de menores...» Hay jueces que, de vez en cuando, se permiten una corrosiva crítica a este sistema.

[22] Puede verse, además de Sheridan, «Juveniles Who Commit....», p. 27, Paul Lerman, «Child Convicts», *Trans-action* (julio-agosto de 1971), p. 35; Meda Chesney-Lind, «Juvenile Delinquency: The Sexualization of Female Crime», *Psychology Today* (julio de 1974), p. 45; Colonel F. Betz, «Minor's Rights to Consent to an Abortion», *Santa Clara Lawyer* (Primavera de 1971), pp. 469-478; Ellen M. McNamara, «The Minor's Right to Abortion and the Requirement of Parental Consent», *Virginia Law Review* (febrero de 1974), pp. 305-312; Sol Rubin, «Children as Victims of Institutionalization», *Child Welfare* (enero de 1972), p. 9.

[23] Beatrice Levidow, «Overdue Process for Juveniles: For the Retroactive Restoration of Constitutional Rights», *Howard Law Journal* (1972), p. 413.

Uno de ellos, Michael Musmanno, afirmaba, a propósito de un caso en Pensilvania, en 1954:

> Algunas garantías constitucionales y legales, como la exención de autoacusación, la nulidad de testimonios de terceros basados en rumores, la interdicción *ex parte y* de informaciones secretas, todo ello, tan celosamente respetado en las sentencias judiciales desde Alabama hasta Wyoming, es rechazado en Pensilvania cuando la persona que comparece ante el tribunal es un menor o una muchacha.[24]

A todo esto se suma que los códigos sobre la delincuencia juvenil están tachonados de expresiones ambiguas, que permiten llevar ante los tribunales y condenar casi sin limitaciones las más diversas formas de «inmoralidad»: «ausencia habitual del hogar», «depravación moral», «peligro de convertirse en un depravado moral», «conducta inmoral», e incluso la compañía de personas de «carácter inmoral».[25]

Se ha empleado, además, la tiranía de algunas condenas imprecisas (véase *supra* nuestro capítulo sobre los castigos) en contra de los menores, de tal modo que se les aplican castigos más prolongados que los dictados contra adultos por los mismos delitos. La normativa de la actual aplicación de la justicia a los menores consiste en imponerles un castigo que puede retenerlos en reclusión hasta que alcancen la mayoría de edad. Además, en algunos Estados, en estos últimos años se ha complicado aún más esta deplorable situación al dividir a los adolescentes en dos categorías: la de los auténticos «delincuentes» y la de los menores «inmorales», a los que se define como «personas necesitadas de vigilancia». En virtud de esta clasificación,

[24] Citado en J. Douglas Irmen, «Children's Liberation —Reforming Juvenile Justice», *University of Kansas Law Review* (1972-73), pp. 181-183. También Mark J. Green, «The Law of the Youngh», dir. por B. Wasserstein y M. Green, *With Justice for Some* (Boston: Beacon Press, 1970), p. 33; Sanford J. Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice* (St. Paul, Minn.: West, 1972), p. 68.

[25] Véase la opinión divergente del juez Cadena en el caso de Texas, en 1969, *E. S. G. v. State,* en Fox, *Cases and Material on modern Juvenile Justice,* pp. 296-298. También Lawrence J. Wolk, «Juvenile Court Statutes — Are They Void Vagueness?», *New York University Review of Law and Social Change* (invierno de 1974), p. 53; Irmen, «Children's Liberation», pp. 181-183; Lawrence R. Sidman, «The Massachusetts Stubborn Child Law: Law and Order in the Home», *Family Law Quarterly* (primavera de 1972), pp. 40-45.

recaen sobre los pertenecientes a la segunda categoría condenas más largas que sobre los de la primera. En un reciente estudio, Paul Lerman escribe:

> La banda de la detención institucional oscilaba de dos a veintiocho meses para los delincuentes y de cuatro a cuarenta y ocho para los menores «necesitados de vigilancia». El promedio era de nueve meses para los primeros y de trece para los segundos; la duración media de la detención era de 10,7 meses en el caso de los delincuentes y de 16,3 en el de los necesitados de vigilancia...
>
> Los resultados de la duración de la permanencia no incluyen los periodos de arresto, es decir, la etapa o tramo del tratamiento correccional anterior al traslado a una institución. Los análisis de las cifras de las recientes detenciones indican, para los cinco distritos de la ciudad de Nueva York, las siguientes pautas: 1) los chicos y chicas necesitados de vigilancia tienen mayores probabilidades de ser arrestados que los delincuentes (54 por ciento frente a 31 por ciento); y 2) cuando son detenidos, los necesitados de vigilancia menores de edad cuentan con el doble de probabilidades de ser arrestados por más de 30 días que los delincuentes habituales (50 por ciento frente a 25).[26]

Una vez más, las condenas por «ofensas a la moral» recaen principalmente sobre las *muchachas.* Un estudio reciente sobre Hawaii señala que las muchachas acusadas de abandono del hogar pasan de ordinario dos semanas de detención preventiva, mientras que los chicos acusados del mismo delito salen libres al cabo de unos pocos días; y que cerca del 70 por ciento de las muchachas detenidas en una escuela estatal lo fueron por ofensas a la moral, mientras que el porcentaje de los muchachos encarcelados por este motivo descendía al 13 por ciento.[27]

El actual punto de vista judicial, que considera a los menores como virtualmente carentes de derechos, ha sido mordazmente analizado por Abe Fortas, juez del Tribunal Supremo de Justicia, en su decisión en el caso Gault:

> Debería abandonarse la idea del delito y el castigo. Al niño se le debería «tratar» y «rehabilitar», y los procedimientos, desde la deten-

[26] Lerman, «Child Convicts», p. 38. También Nora Klapmuts, «Children's Rights: The Legal Rights of Minors in Conflict with Law or Social Custom», *Crime and Delinqnency Literature* (septiembre de 1972), p. 471.

[27] Meda Chesney-Lind, «Juvenile Delinquency», p. 46.

ción hasta el ingreso en un asilo, deberían ser más «clínicos» que punitivos.

Estos resultados deberían conseguirse sin fallos conceptuales o constitucionales, ya que se insistía en que el procedimiento no era hostil, pues el Estado actuaba en calidad de *parens patriae* (el Estado como padre). Esta expresión latina proporcionaba una magnífica coartada a quienes intentaban dar una explicación racional de por qué los menores quedaban excluidos del esquema constitucional, pero su significado es oscuro y sus credenciales históricas de dudosa aplicabilidad...

El derecho del Estado —en cuanto *parens patriae*— a negar a los niños los derechos procesales de que disfrutan los adultos fue razonado y explicado recurriendo a la afirmación de que el niño, a diferencia del adulto, tiene derecho «no a la libertad, sino a la tutela»... Si los padres no aciertan a cumplir con eficacia sus funciones tutelares —esto es, si el niño se convierte en «delincuente»— puede intervenir el Estado. Y, al hacerlo, no priva al niño de ningún derecho, porque no los tiene. Lo que hace es proporcionarle aquella «tutela» de que había sido desposeído. A partir de aquí, los procesos en que había menores implicados se describían como «civiles», no como «penales», y no estaban sujetos, por ende, a las exigencias que restringen los poderes del Estado cuando intenta privar de libertad a una persona.[28]

Añadamos que la circunstancia de que a una acción se la califique de «civil» o de «custodia» no convierte en más placentera la prisión, mi en más agradable la reclusión de la víctima del «tratamiento» o «rehabilitación».

El criminólogo Frederick Howlett ha criticado en términos cortantes el sistema de los tribunales de menores y lo ha situado en un contexto ampliamente libertario. Escribe sobre

...la negación de ciertos derechos individuales básicos —el derecho a asociarse con quien se quiera o a emprender voluntariamente acciones que no dañan nadie, sino sólo a quien las realiza. El borracho que atasca nuestros tribunales tiene derecho a emborracharse; la... prostituta y su cliente no tienen por qué dar cuentas a la ley de un acto que es fruto de su personal decisión. El niño que se comporta mal tiene el derecho fundamental a ser niño y si ha realizado una acción que no sería delictiva cometida por un adulto, ¿por qué se le quiere llevar ante un tribunal...? Antes de precipitarse a tratar de «ayudar» a una per-

[28] Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice,* p. 14.

> sona fuera del sistema judicial, ¿no debería la comunidad considerar primero la alternativa de hacerlo o no hacerlo? ¿No debe reconocer que los niños tienen, en cuanto personas, el derecho a no ser tratados ni interferidos por una autoridad exterior?[29]

Hay una defensa judicial particularmente elocuente de los derechos de los niños en una sentencia de Illinois, de 1870, algunos años antes de la moderna declaración del despotismo estatal en los tribunales tutelares de menores puesta en marcha en el inicio del periodo del Siglo del Progreso. En la sentencia del *caso People ex rel. O'Connel v. Turner,* el juez Thornton declaraba:

> ... El principio de absorción del niño y de su completa sujeción al Estado es totalmente inadmisible en el moderno mundo civilizado...
>
> Estas leyes se preocupan de la «custodia» del niño; dirigen sus «obligaciones» y sólo una «cédula de libertad condicional», dependiente de la discrecionalidad incontrolada de una junta de tutores,

[29] Frederick W. Howlett, «Is the YSB All it's Cracked Up to Be?», *Crime and Delinquency* (octubre de 1973), pp. 489-491. En su excelente libro *The Child Savers,* Anthony Platt destaca que el origen del sistema escolar de los tribunales tutelares de menores en el periodo progresista de inicios del siglo XX fue específicamente diseñado para implantar una «reforma» despótica de la «inmoralidad» de los niños de la nación a escala masiva. Así, Platt escribe que «los salvadores de niños se mostraron mucho más activos y alcanzaron mayor éxito en la tarea de ampliar el control del Gobierno a un extenso abanico de actividades juveniles que antes habían sido ignoradas y abordadas de manera informal... Los salvadores de niños eran prohibicionistas en el sentido general de que creían que el progreso social depende de la aplicación eficaz de la ley, de la estricta supervisión de los ocios y esparcimientos infantiles y de la regulación de las diversiones ilícitas. Sus esfuerzos se dirigían a rescatar a los menores de centros y situaciones (teatros, bailes, bares, etc.) que constituían una amenaza para su independencia. Este movimiento de salvación de la infancia abordó, pues, el tema de la protección infantil con el propósito de cuestionar toda una variedad de instituciones 'pervertidas': en definitiva, sólo se podía proteger a los menores contra el sexo y el alcohol cerrando los prostíbulos y los bares.» Anthony M. Platt, *The Child Savers* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), pp. 99-100. Cf. también *ibidem,* pp. 54, 67-68, 140. Para otras denominaciones anteriores, equivalentes a «salvación de los niños», *parens patriae* y encarcelamiento de menores por abandono del hogar sin permiso, véase J. Lawrence Schultz, «The Cycle of Juvenile Court History», *Crime and Delinqnency* (octubre de 1973), Katz, *When Parents Fail,* p. 188.

permite al muchacho encarcelado respirar el aire puro del cielo fuera de los muros de su prisión y sentir los impulsos de la raza humana en contacto con el mundo lleno de animación... El confinamiento puede abarcar de uno a quince años, según la edad del menor. No es la clemencia del Ejecutivo la que puede abrir las puertas de la prisión, porque no se ha cometido ningún delito. El requisito del *habeas corpus,* pensado como garantía de la libertad, no proporciona ningún alivio, porque el poder soberano del Estado, en cuanto *parens patriae,* ha decretado el encarcelamiento irrevocable. Tal restricción a la libertad natural es tiranía y opresión. Y si los niños del Estado son condenados, sin haber cometido ningún delito, sin haber incurrido en ninguna ofensa o agravio, simplemente por el «bien de la sociedad», entonces es mejor que la sociedad se reduzca a sus elementos originales y que el gobierno libre reconozca su fracaso...

La incapacidad de los menores no debe convertirlos en esclavos o delincuentes... ¿Podemos declarar a los menores culpables de sus delitos, responsables de sus agravios, imponerles pesadas cargas y privarles al mismo tiempo de su libertad sin cargos, sin haber sido condenados por sus acciones? [El *Bill of Rights* de Illinois, siguiendo la Declaración de Derechos de Virginia y la Declaración de Independencia, establece que] «todos los hombres son, por su naturaleza, libres e independientes y poseen ciertos derechos inherentes e inalienables, entre ellos el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad». Este lenguaje no es restrictivo; es tolerante y comprensivo y expresa una gran verdad, que «todos los hombres», todas las gentes y todas y cada una de las personas tienen el inherente e inalienable derecho a la libertad. ¿Tendremos que decir a los hijos del Estado «vosotros no disfrutáis de este derecho, un derecho que es independiente de todas las leyes y regulaciones humanas?...» Ni siquiera los criminales pueden ser condenados ni encarcelados sin el debido proceso legal...[30]

[30] 55 III. 280 (1870), reimpreso en Robert H. Bremner, ed., *Children and Youth in America* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970-74), II, 485-487. La decisión de O'Connell irritó, obviamente, a los «salvadores de niños». El eminente reformista social e infantil de Illinois, Frederick Wines, llegó a calificarla de «positivamente ofensiva... basada en una enfermiza sensibilidad sobre el tema de la libertad personal...». Véase Platt, *Child Savers,* p. 106.

CAPÍTULO XV

LOS DERECHOS HUMANOS COMO DERECHOS DE PROPIEDAD[1]

En términos generales, los liberales prefieren reservar el concepto de «derechos» para algunos determinados derechos «humanos» tales como la libertad de expresión, pero no lo aplican a la propiedad privada.[2] Y, sin embargo, y muy por el contrario, esta idea de los «derechos» sólo tiene sentido entendida cabalmente como derechos de propiedad. No es sólo que no son derechos humanos los que no son también derechos de propiedad, sino que los primeros pierden su valor incondicional y su claridad y se convierten en algo borroso y vulnerable cuando no se utilizan los segundos como norma y criterio.

En primer lugar, los derechos de propiedad se identifican con los derechos humanos en dos sentidos: uno, que la propiedad *sólo* puede atribuirse a los seres humanos, de modo que una persona tiene derechos de propiedad precisamente porque es un ser humano. Y dos, que el derecho de la persona sobre su propio cuerpo, su libertad personal, es tanto un derecho de propiedad sobre su persona como un «derecho humano». Pero, lo que es aún más importante para nuestro análisis, citando los derechos humanos no pueden traducirse en términos de derechos de propiedad, se tornan vagos e incluso contradictorios y empujan a los liberales a debilitarlos y situarlos del lado del «interés público» o del «bien común». Como he dicho en otro lugar:

[1] Véase la discusión en Rohtbard, *Power and Market,* pp. 238-240. También Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 42-44.

[2] Ofrece un ejemplo particularmente destacado y en sí mismo contradictorio el profesor Peter Singer, que por un lado se pronuncia explícitamente a favor de la preservación del concepto de derechos para la libertad personal, pero desplazándose al mismo tiempo hacia el utilitarismo en las cuestiones económicas y en el ámbito de la propiedad. Peter Singer, «The Right to Be Rich or Poor», *New York Review of Books* (6 de marzo de 1975).

> ... Tomemos como ejemplo el «derecho humano» a la libertad de expresión. Se supone que esta libertad significa el derecho de cada persona a decir lo que le place. Pero se pasa por alto una pregunta: ¿dónde? ¿Dónde puede un hombre ejercer este derecho? No, ciertamente, en una propiedad que deba comenzar por invadir. En suma, tiene este derecho *solamente* en su propiedad, o en la de alguien que se lo permita, mediante concesión o por contrato de alquiler. No existe, pues, de hecho, una cosa aparte llamada «derecho de libre expresión»: es tan sólo un derecho de *propiedad* del hombre: el derecho a hacer lo que quiere con sus posesiones o a concertar acuerdos voluntarios con otros poseedores de propiedades.[3]

Resumiendo, lo que las personas tienen no es «derecho a la libre expresión», sino el derecho a alquilar un local y dirigirse a la gente que cruza sus puertas. No tienen «derecho a la libertad de prensa», sino a escribir o publicar un folleto y venderlo a quienes quieran libremente comprarlo (o a regalárselo a quienes quieran voluntariamente aceptarlo). Así, pues, lo que tienen, en cada uno de estos casos, es derecho de propiedad, incluido el derecho de libre contrato y transferencia, que es parte constitutiva de los mencionados derechos de propiedad. No hay «derechos de libre expresión» o libertad de prensa extras, más allá de los derechos de propiedad que una persona puede tener en cada caso concreto.

Además, si se lleva a cabo el análisis en términos de «derecho a la libertad de expresión» en vez de derechos de propiedad, se genera una confusión y un debilitamiento del genuino concepto de derechos. El ejemplo más célebre es el de la aseveración del juez Holmes de que nadie tiene derecho a gritar falsamente «¡fuego!» en un teatro atestado, de donde *se deduce* que no puede ser absoluto el derecho a la libre expresión, sino que se le debe atemperar y mitigar en virtud de consideraciones sobre el «interés común».[4] Pero si estudiamos el problema bajo el prisma de los derechos de *propiedad,* veremos que no es necesario atemperar en nada el carácter absoluto de los derechos.[5]

[3] Rothbard, *Power and Market,* pp. 238-239.

[4] Para el *dictum* de Holmes, véase Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 43-44; *idem, Power and Market,* pp. 239-240. Una crítica demoledora contra la infundada reputación de Holmes de libertario civil nos la ofrece Mencken, *Crestomathy,* pp. 258-264.

[5] Además, la opinión de que el grito de «¡fuego!» provoca pánico es deter-

Cabe suponer que quien lanza el grito de «¡fuego!» no es ni un cliente habitual ni el dueño del teatro. Si lo lanzara el propietario, estaría violando los derechos de propiedad de los espectadores al tranquilo disfrute de una representación para la que han comenzado por pagar el precio de entrada. Y si es un espectador, estará violando los derechos de propiedad tanto de los restantes espectadores de la función *como* los del propietario del local, porque no respeta los términos en que se le ha concedido la asistencia al espectáculo. Estos términos incluyen, con toda seguridad, la no violación de los derechos de propiedad del dueño del teatro y de los restantes espectadores, interrumpiendo la representación puesta en escena. En ambos casos se le puede perseguir como violador de derechos de propiedad. Podemos ver, pues, que si nos concentramos en los aspectos incluidos en los derechos de propiedad, el caso de Holmes no implica en modo alguno la necesidad de mitigar la naturaleza absoluta de los derechos de propiedad.

El juez Hugo Black, conocido partidario «absolutista» de la «libertad de expresión», puso en claro, en una mordaz crítica al argumento de Holmes sobre el grito de «¡fuego!» en un teatro atestado, que su defensa de la libertad de expresión se fundamenta en los derechos de la propiedad privada. Afirmaba, en efecto:

> Fui con usted al teatro la pasada noche. Me pasó por la cabeza la idea de que si nos pusiéramos a dar vueltas alrededor del escenario —-dijéramos algo o no— podríamos ser detenidos. Y a nadie se le habría ocurrido alegar que la Primera Enmienda garantiza a todos y cada uno de los ciudadanos el libre desplazamiento a cualquier lugar del mundo que se le antoje, o a decir lo que desee. Comprar las entradas para una función de teatro no significa que compre también el derecho a hablar en el local. Tenemos en este país un sistema de propiedad protegido por la Constitución. Tenemos un sistema de propie-

minista y presenta otra versión de la falacia de la «incitación a la revuelta» analizada más arriba. Es el público asistente al teatro quien debe valorar la información que se le proporciona. De no ser así, ¿por qué no debería valorarse también como delito la *correcta* advertencia al público de que hay fuego en el local, ya que también esta notificación puede provocar el pánico? El tumulto que implica el falso grito de «¡fuego!» sólo es procesable como violación de los derechos de propiedad en el sentido explicado más arriba. Debo este punto de vista al Dr. David Gordon.

> dad que significa que una persona no tiene derecho a hacer lo que le plazca y donde le plazca. Me sentiría, por ejemplo, un tanto a disgusto si alguien intentara entrar en mi casa para decirme que le asiste el derecho constitucional a pronunciar un discurso contra el Tribunal Supremo. Estoy de acuerdo en reconocer el derecho de los ciudadanos a hablar en contra del Tribunal, pero no deseo que pronuncie su discurso precisamente en mi casa.
>
> Hay un admirable aforismo a propósito de este grito de «¡fuego!» en un teatro atestado. No necesita usted lanzar el grito para quedar detenido. Si una persona provoca un desorden allí, los demás le echarán fuera no por lo que ha gritado, sino porque *ha gritado.* Le echarán no por sus opiniones, sino porque piensan que no debe tener otras opiniones sino las que desean escuchar aquí. Y de ahí mi respuesta: no por lo que grita, sino porque grita.[6]

En este mismo sentido, el politólogo francés Bertrand de Jouvenel pedía, hace algunos años, una cierta atemperación de la libertad de expresión y de reunión a través de lo que él denominaba «el problema del presidente»: el problema de asignar tiempo y espacio en una reunión o en un periódico o ante los micrófonos cuando los escritores o los oradores creen poder acogerse a la «libertad de expresión» para utilizar este medio.[7] Lo que Jouvenel contemplaba era nuestra solución a su «problema del presidente», refundiendo el concepto de derechos en términos de derechos de propiedad más que en los de libertad de expresión o de reunión.

En primer lugar, podemos observar que en cada uno de los ejemplos de De Jouvenel (un hombre que asiste a una asamblea o escribe una «carta al director» de un periódico o que desea intervenir en una discusión radiofónica) el escaso tiempo o escaso espacio que se ofrece es *libre,* en el sentido de que no cuesta dinero. Y esto nos lleva al centro mismo de lo que en economía se denomina «problema de la racionalización». Se trata de asignar un recurso escaso y valioso, ya se trate del tiempo en la tribuna o ante el micrófono o del espacio en

[6] Irving Dillird, ed., *One Man's Stand for Freedom* (Nueva York: Knopf, 1963), pp. 477-478.

[7] Bertrand De Jouvenel, «The Chairman's Problem», *American Political Science Review* (junio de 1961), pp. 368-372. Los elementos esenciales de esta crítica aparecieron en italiano en Murray N. Rothbard, «Bertrand de Jouvenel e i diritti di proprietà», *Biblioteca della Liberta* (1966, n° 2), pp. 41-45.

la página de un periódico. Dado que el uso del recurso es libre (sin costes), la demanda de este tiempo o de este espacio supera con mucho a la oferta y deben, por consiguiente, ponerse en marcha mecanismos de distribución de esta «escasez». Como en todos los casos de escasez y de colas para la compra a causa de precios bajos o nulos, los demandantes insatisfechos experimentan un sentimiento de frustración y de resentimiento al no poder usar un recurso al que se creen con derecho.

Si no se asigna un recurso escaso por la vía de los precios, sus propietarios tendrán que recurrir a otros métodos de asignación. Obsérvese que todos los casos aducidos por De Jouvenel podrían solucionarse mediante el sistema de precios, si tal es la voluntad del propietario. El presidente de la asamblea podría admitir pujas monetarias por las escasas plazas en la tribuna de oradores y cederlas a los mejores postores. Y lo mismo *podría* hacer el propietario de una emisora de radio respecto de quienes desean intervenir en la discusión de un programa. (En realidad, esto es lo que hacen cuando venden espacios radiofónicos a sus patrocinadores.) No se producirían entonces escaseces ni surgirían resentimientos por una promesa no cumplida («igualdad de acceso» del público a la columna de un periódico, a la tribuna de oradores o al micrófono).

Pero, yendo más allá de la cuestión de los precios, subyace aquí un problema más profundo, en el sentido de que ya sea vía precios o en virtud de cualquier otro criterio, en todos los casos es siempre el *propietario* quien *debe* asignar el recurso. Es el dueño de la emisora o del programa (o sus agentes) quien alquila —o regala— el tiempo del modo que quiere; y es el propietario del periódico, o su director responsable, quien asigna el espacio para las cartas de los lectores del modo que estima conveniente; y es el «propietario» de la asamblea, o la persona a la que designa como presidente, quien distribuye el tiempo en la tribuna según su personal decisión.

El hecho de que sea, en definitiva, el propietario de los recursos quien les asigna un destino concreto nos da la clave para la correcta solución del «problema del presidente» expuesto por De Jouvenel. El lector que escribe una carta al periódico *no* es dueño del periódico; *no tiene,* por consiguiente, *derecho* a un espacio en la publicación; puede tan sólo solicitarlo, y es derecho absoluto del *propietario* atender o

rechazar la solicitud. El hombre que pide el uso de la palabra en una asamblea no tiene *derecho* a ello; sólo puede presentar una petición, sobre la que decide el propietario o su representante, el presidente. La solución consiste, pues, en reformular el significado del «derecho a la libre expresión» o la «libertad de reunión». En vez de usar el confuso y —como De Jouvenel ha demostrado— impracticable concepto de algo así como una igualdad de derechos sobre el tiempo o el espacio, debemos centrar nuestra atención en el derecho de la propiedad privada. Sólo cuando se contemple el «derecho a la libre expresión» como una subdivisión de los derechos de propiedad se convierte en un concepto válido, práctico y absoluto.

Así parece haberlo visto el mismo De Jouvenel en el caso del «derecho a ser escuchado». Dice este autor que existe «un sentido en el que el derecho a la libertad de expresión puede ser ejercido por todos y cada uno, el derecho a ser escuchado», a hablar e intentar convencer a la gente con la que uno se encuentra, a reuniría en un local y «constituir una asamblea» de la que se es propietario. De Jouvenel se acerca aquí a la solución correcta, pero sin alcanzarla del todo. Lo que en realidad nos dice es que «el derecho a la libre expresión» sólo es válido y ejercitable cuando se le utiliza en el sentido de derecho a hablar a la gente, de tratar de persuadirles, de alquilar un local y dirigirse a los ciudadanos que quieran escucharle, etc. Pero este sentido del derecho a la libertad de expresión es, de hecho, parte constitutiva del derecho general de la persona a su propiedad. (Y en el supuesto, obviamente, de que no olvidemos que las restantes personas tienen el derecho a no escuchar si no lo desean.) El derecho de propiedad comprende, en efecto, el derecho a la propiedad de sí y a concertar acuerdos e intercambios voluntarios con los dueños de otras propiedades. El «captador de oyentes» de De Jouvenel que alquila un local y se dirige a su asamblea no está ejerciendo un diáfano «derecho a la libre expresión» sino una parte de un derecho general de propiedad. De Jouvenel está casi a punto de reconocerlo así cuando considera el caso de dos hombres, a quienes llamaremos «Primus» y «Secundus»:

> Primus... ha conseguido organizar, con fatiga y esfuerzo, un congreso del que es el verdadero artífice. Llega un extraño, Secundus, y reclama su derecho a dirigirse a los congresistas, esgrimiendo el argu-

> mento del derecho a la libertad de expresión. ¿Está Primus obligado a cederle el sitial? Lo dudo. Puede replicar a Secundus: «Este congreso lo he organizado yo. Organiza tú otro.»

Exactamente. En síntesis, Primus es el propietario de la reunión; ha alquilado el local, ha convocado a los congresistas y ha fijado sus condiciones; aquellos a quienes no les guste son libres de escuchar o de marcharse. Primus tiene un derecho de propiedad en la reunión que le permite hacer uso de la palabra cuando lo desee. Secundus no tiene ningún derecho, tampoco el de dirigirse a la asamblea.

En general, estos problemas que parecen requerir una cierta suavización de los derechos se generan allí donde no está bien definido el *locus de la propiedad,* en pocas palabras, allí donde estos derechos *están embrollados.* Muchos de los problemas de la «libertad de expresión» se presentan, precisamente, en las vías públicas propiedad del Estado. ¿Deben las autoridades permitir una manifestación pública que interrumpirá el tráfico, o consentir que las calles aparezcan cubiertas de hojas volanderas? Una defectuosa delimitación de los derechos de propiedad ha permitido surgir en nuestros días estos y otros parecidos problemas, que parecen sugerir que la «libertad de expresión» no es absoluta. Las calles caen, de ordinario, bajo el dominio de las autoridades públicas, que actúan, en este caso, como «el presidente». Por tanto, y al igual que los dueños de otras propiedades, deben enfrentarse al problema de la asignación de recursos escasos. Un mitin político en la calle *quiere* —digámoslo así— colapsar el tráfico; por tanto, la decisión de las autoridades no afecta al derecho a la libertad de expresión sino a la asignación del espacio público a cargo de sus dueños.

No puede ignorarse que no habría tal problema si las calles fueran propiedad privada de personas o de empresas concretas, como ocurriría en una sociedad libertaria. En este caso, las calles podrían —igual que cualquier otra propiedad— ser alquiladas o regaladas a otros individuos o grupos privados para celebrar reuniones. No se tendría, en una organización social plenamente libertaria, más «derecho» a usar una calle para llevar a cabo una manifestación que el que se tiene para utilizar un local de propiedad privada. En ambos casos, el único derecho es el de la propiedad sobre su dinero, que puede destinarse al alquiler de un recurso, si su dueño quiere. Pero

mientras las calles sigan siendo de dominio público, es decir, de propiedad estatal, serán insolubles el problema y sus conflictos inherentes. Esta propiedad estatal significa, en efecto, que todos los restantes derechos, incluido el de libre expresión y reunión, distribución de folletos, etc., se verán estorbados y restringidos por la omnipresente necesidad de cruzar y utilizar las calles propiedad del Estado, unas calles que, además, el propio Estado puede bloquear o limitar del modo que le plazca. Si las autoridades permiten una manifestación, quedará bloqueado el tráfico; si prohiben la manifestación para garantizar la circulación, se oponen a la libertad de acceso a las vías públicas. En ambos casos, y sea cual fuere la opción elegida, se verán recortados los «derechos» de algunos contribuyentes.

El otro punto en el que también están mal definidos los derechos y el lugar de la propiedad —y surgen, por ende, conflictos insolubles— es el relativo a las asambleas o reuniones oficiales o gubernamentales (y sus respectivos «presidentes»). Como ya hemos señalado, allí donde un hombre o un grupo alquila un local y nombra un presidente, la propiedad recae claramente en Primus y en su modo de proceder. Pero, ¿qué ocurre en las asambleas públicas u oficiales? ¿Quién es su *propietario*? No se sabe realmente y, por consiguiente, no existen modos satisfactorios, es decir, no arbitrarios, para resolver quién tiene derecho al uso de la palabra y quién no, qué es lo que debe decirse y qué no. Cierto que este tipo de asambleas o reuniones de las instancias oficiales tienen sus propias normas de funcionamiento, pero ¿qué ocurre cuando tales normas no cuentan con el respaldo de un amplio sector de la ciudadanía? No existen soluciones válidas para esta situación, porque aquí no está claramente definido el lugar del derecho de propiedad. En el caso opuesto de los periódicos o de las emisiones radiofónicas, es evidente que el remitente de una «carta al director» o el deseoso de tomar parte en un debate radiado son peticionarios y que el editor o el productor son los dueños a quienes compete tomar la decisión. Pero cuando se trata de asambleas oficiales, no sabemos quién es el dueño. El hombre que pide ser escuchado en un mitin ciudadano está reclamando ser un propietario parcial, pero no ha fijado ningún tipo de derechos de propiedad mediante compra, herencia o descubrimiento, como hacen todos los propietarios en todas las restantes áreas.

Volviendo al caso de las calles, existen otros engorrosos problemas que quedarían totalmente clarificados en una sociedad libertaria en la que toda la propiedad es privada y tiene dueños concretos. En la sociedad actual, por ejemplo, se registra un permanente conflicto entre el «derecho» de los contribuyentes a tener acceso a las calles de titularidad pública y los deseos de los residentes de disfrutar de un entorno urbano tranquilo, sin presencias tenidas por indeseables. En la ciudad de Nueva York se están dando actualmente presiones neuróticas por parte de los vecinos de algunas zonas para impedir que McDonald abra establecimientos de comidas en su área, y más de una vez han conseguido utilizar el poder municipal para impedir que se instalen estos centros en sus barrios. Hay aquí, por supuesto, claras violaciones de derechos de McDonald sobre las propiedades que ha comprado. Pero los residentes tienen un punto a su favor: la suciedad y la presencia de elementos «poco recomendables» en las calles atraídos por los establecimientos de comidas McDonald. En síntesis, lo que los residentes cuestionan no es el derecho de propiedad de McDonald, sino lo que ellos consideran un «mal» uso de las calles de dominio público. Ahora bien, es seguro que estos «elementos poco recomendables» tienen, como contribuyentes y como ciudadanos, derecho a pasear por esas calles y, naturalmente, a reunirse en ellas, si así lo desean, con independencia de los establecimientos McDonald. En la sociedad libertaria, en la que las calles serían de titularidad privada, el conflicto se resolvería sin violación alguna de los derechos de propiedad de nadie. Los *propietarios de las calles* decidirían quiénes pueden acceder a ellas y qué indeseables deberían quedar excluidos si los dueños así lo quieren.

Los propietarios decididos a mantener alejados a los «indeseables» tendrían que pagar, por supuesto, un precio, compuesto por varios factores: el de los salarios entregados a los vigilantes, el de la reducción de ganancias de los establecimientos comerciales de su zona y el de la disminución de las visitas a sus hogares. La sociedad libertaria establecería, como es lógico, diversas pautas de circulación, con algunas calles (y sectores) abiertas a todos los ciudadanos y otras con diferentes niveles de acceso restringido.

La propiedad privada de las calles resolvería también el problema del «derecho humano» a la libertad de inmigración. No analiza-

mos aquí el tema de las barreras puestas a la inmigración, ni tampoco del «derecho humano» a emigrar, sino de los derechos de los dueños de las propiedades a venderlas o alquilarlas a los inmigrantes. ¿Cómo puede haber un derecho humano a emigrar a la propiedad de alguien que nadie tiene derecho a dañar? En resumen, si Primus quiere emigrar del país que sea a los Estados Unidos, no podemos afirmar que le asiste un derecho absoluto a asentarse en cualquier zona, porque podría ocurrir que sus propietarios no deseen que se instale en ella. Por otra parte, puede haber, y sin duda los hay, otros propietarios deseosos de aprovechar la oportunidad de alquilar o vender sus posesiones a Primus, y la legislación actual invade sus derechos si se lo impide.

La sociedad libertaria podría resolver en su totalidad el «problema de la inmigración» aplicando la matriz de los derechos absolutos de propiedad. La gente sólo tiene, en definitiva, el derecho a desplazarse a las tierras y propiedades que sus dueños quieran venderles o alquilarles. En una sociedad libre sólo tendrían, en un primer momento, derecho a recorrer las calles cuyos propietarios se lo permitieran y a alojarse en casas cuyos dueños les quisieran vender o arrendar. También aquí, y exactamente igual que en el caso de la circulación diaria por las calles, surgirían sin duda diversos y variables esquemas de acceso a la inmigración.

CAPÍTULO XVI

CONOCIMIENTO VERDADERO Y CONOCIMIENTO FALSO

Puede recurrirse a nuestra teoría de los derechos de propiedad para desenredar la inextricable madeja de complejos problemas relacionados con el conocimiento verdadero y el conocimiento falso y con su difusión. ¿Tiene Sánchez, por poner un ejemplo, el derecho (insistamos una vez más en que lo que nos ocupa es el *derecho,* no la ética ni la estética de su ejercicio) de imprimir y difundir la afirmación de que «Benítez es un embustero», «Benítez ha sido condenado por ladrón» o «Benítez es homosexual»? Existen tres posibilidades lógicas sobre el contenido de esta aseveración: a) que sea verdadera; b) que sea falsa y Sánchez sepa que, en efecto, lo es; y c) de forma más realista, que la mentira y la verdad de la afirmación configuran una zona confusa, que no puede discernirse con certeza, seguridad y precisión (esto es, en el ejemplo propuesto, que alguien sea o no mentiroso depende de con qué frecuencia y con qué intensidad se presentan las pautas de mentiras de una persona para poder adscribirla a la categoría de «embustero», entrando así en un terreno en el que pueden aparecer —y aparecerán de hecho— diversas valoraciones individuales.

Supongamos que la noticia divulgada por Sánchez es definitivamente verdadera. Parece, pues, que le asisten todos los derechos para imprimir y difundir la información. Si lo hace, actúa dentro del marco de sus derechos de propiedad. A Benítez le asisten también, por supuesto, todos los derechos para intentar refutar la afirmación. La actual legislación sobre difamación declara ilegal la acción de Sánchez si actúa con «malicia», incluso en el caso de que la información sea correcta. No obstante, la legalidad o ilegalidad debería depender no de las intenciones del agente, sino de la naturaleza objetiva de la acción. Si una acción, objetivamente considerada, no invade derechos ajenos, debe ser tenida por legal, con independencia de las malévo-

las o benévolas intenciones de su autor (aunque este aspecto puede revestir importancia para emitir un juicio *moral* sobre su conducta). Y ello es así aun teniendo en cuenta las evidentes dificultades de determinar legalmente las motivaciones subjetivas que inducen a una persona a llevar a cabo una determinada acción.

Podría, de todas formas, objetarse que Sánchez no tiene derecho a imprimir y difundir semejante afirmación, porque Benítez posee un «derecho de privacidad» (su derecho «humano»), que Sánchez no puede violar. Pero, ¿existe realmente este derecho? ¿En qué consiste? ¿En qué puede consistir el derecho a impedir por la fuerza que Sánchez difunda la información de que dispone? No existe, no puede existir un tal derecho. Sánchez es propietario de su propio cuerpo y, por consiguiente, tiene el derecho fundamental de propiedad sobre los conocimientos que acumula en su cabeza, incluidos los relativos a Benítez, así como el derecho derivado a imprimirlos y difundirlos. En suma, como en el caso del «derecho humano» a la libertad de expresión, *no hay nada parecido a un derecho de privacidad excepto el derecho a proteger las propias propiedades frente a invasiones exteriores.* El único derecho de «privacidad» es el derecho a proteger la propiedad frente a la invasión de cualquier otro. Resumidamente, nadie tiene derecho a allanar la morada de un tercero ni a intervenir la línea telefónica de nadie. Las escuchas telefónicas son un delito no por alguna vaga e imprecisa «invasión de los 'derechos de privacidad'», sino porque es una invasión del *derecho de propiedad* de la persona intervenida.

En la legislación actual, los tribunales distinguen entre las personas «de la vida pública», de las que se considera que no tienen derecho a la «privacidad» frente a los medios de comunicación de masas, y las personas «privadas», que sí lo tendrían. Pero tales distingos son indudablemente falaces. Para un libertario, todos tienen iguales derechos sobre sus personas y sobre los bienes que encuentran, heredan o compran, y no es lícito establecer diferencias entre los derechos de propiedad de unos determinados individuos o grupos y otros. Si existe algún tipo de «derecho de privacidad», una frecuente presencia en los medios de comunicación (esto es, una cierta pérdida parcial previa de los mismos) difícilmente podría justificar su pérdida total. No. El único proceder correcto es mantener que nadie posee tal espurio «derecho de privacidad» o derecho a no ser mencionado en

los medios de difusión pública. Lo que tienen todos y cada uno de los ciudadanos es el derecho a proteger sus propiedades contra toda invasión. Pero nadie tiene derecho de propiedad sobre los conocimientos que un tercero alberga en su cabeza.

Hace algunos años, los papeles de Watergate y del Pentágono situaron en el primer plano algunos de estos temas, tales como la «privacidad», el «dominio privado», los «privilegios» de los periodistas y el «derecho del público a estar informado». ¿Tiene un periodista derecho a «no revelar sus fuentes de información» ante los tribunales? Muchos ciudadanos así lo creen, y basan su opinión o bien a) en los especiales «privilegios» de la confidencialidad que supuestamente les corresponden a los periodistas, abogados, médicos, sacerdotes y psicoanalistas, y/o b) en el «derecho del público a conocer» y, por tanto, a que se difundan estos conocimientos a través de la prensa, con la mayor amplitud posible. Pero debería ser claro en este punto que ambas pretensiones son espurias. Para empezar por la segunda, ninguna persona o grupo (y, por tanto, ningún tipo de «público») tiene *derecho* a conocer algo. No tienen derecho a conocer lo que otras personas saben y no quieren difundir. Si alguien tiene derecho absoluto a divulgar las ideas que alberga en la cabeza, tiene también su corolario, esto es, el derecho a no hacerlo. No existe el «derecho a conocer». Existe tan sólo el derecho del dueño del conocimiento a propalarlo o a silenciarlo. Ningún tipo de profesión, sea la de periodista o la de médico, puede reclamar ningún particular derecho de confidencialidad que no posean otros profesionales. Los derechos a la propia libertad y a la propiedad deben ser universales.

La solución al problema de las fuentes periodísticas radica en el derecho del cognoscente —de *todos* los cognoscentes— a permanecer callado, a no difundir su conocimiento si así lo desea. Por tanto, no sólo los médicos y los periodistas, sino *todos* los ciudadanos tienen derecho a proteger sus fuentes, a no revelarlas ni ante los tribunales ni en cualquier otro lugar. Aquí está la otra cara de la moneda de nuestros anteriores reparos frente al poder de citación judicial. A nadie se le debería poder obligar a comparecer como testigo, no sólo contra sí mismo (como dice la Quinta Enmienda), sino contra o a favor de nadie. El testimonio obligatorio es la raíz del mal de todo este problema.

Hay, con todo, una excepción al derecho a usar y difundir los conocimientos que se poseen, a saber, cuando han sido obtenidos de alguien a título de propiedad *condicional,* no de propiedad absoluta. Supongamos que Rojo permite la entrada en su casa a Moreno y le enseña un invento que hasta ahora ha mantenido en el más estricto secreto, pero con la condición de que no comente con nadie esta noticia. En este caso, Rojo no concede a Moreno la propiedad absoluta del conocimiento de su invento, sino una propiedad *condicional,* puesto que se reserva el derecho de la difusión. Y si Moreno lo comenta con otros, viola la propiedad que se ha reservado Rojo y se convierte, en este sentido, en ladrón.

Tenemos un caso parecido de quebrantamiento de contrato (y de robo de propiedad) en la violación de los derechos de autor o de las patentes de invención. Supongamos que Rojo fabrica ratoneras de excelente calidad y que vende muchas unidades, que llevan estampado el «copyright Sr. Rojo». Lo que está haciendo, al proceder así, es advertir que no vende todos los derechos de propiedad de cada ratonera, sino sólo el derecho a hacer con ella lo que se quiera, excepto venderla o fabricar —y vender— copias enteramente iguales. Rojo se reserva a perpetuidad el derecho de venta de estas ratoneras. Por tanto, si Moreno compra una de ellas y fabrica y vende modelos idénticos, viola los términos del contrato y el derecho de propiedad de Rojo y se le puede demandar ante los tribunales por robo. Nuestra teoría de los derechos de propiedad ampara también la inviolabilidad del *copyright* contractual.

Existe una objeción muy generalizada que argumenta del siguiente modo: Muy bien, admitamos que Moreno comete una acción delictiva si copia y vende las ratoneras de Rojo. Pero supongamos que ocurre que un tercero, Prieto, que no ha hecho ningún contrato con Rojo, ve la ratonera de Moreno, la reproduce y vende las copias. ¿Por qué se le debería procesar? La respuesta es que, al igual que en el caso de nuestra crítica a los instrumentos negociables, nadie puede adquirir un título de propiedad sobre ninguna cosa *superior* a aquel por el que ha sido regalada o vendida. A tenor de los términos de su contrato con Rojo, Moreno no tiene los derechos de propiedad total sobre la ratonera: los tiene todos menos el de vender esta ratonera o réplicas de la misma. El título de propiedad de Prieto sobre la ratonera, la

propiedad sobre las ideas que tiene en su cabeza, no puede ser mayor que los títulos de propiedad de Rojo y violaría, por tanto, sus derechos, aunque no haya formalizado un contrato personal y directo con él.

Pueden surgir dificultades a la hora de querer imponer los derechos de propiedad de Rojo. Concretamente que, como en todos los casos de acusación de robo o de cualquier otro delito, *toda persona es inocente mientras no se demuestre que es culpable.* Podría ser necesario que Rojo tenga que demostrar que Prieto (Moreno no presenta problemas) ha tenido acceso a su ratonera y que no ha inventado este modelo por sí mismo y de forma y por caminos independientes. Por la naturaleza misma de las cosas, la posibilidad de probar que algo es fruto único de una mente individual varía de unos productos (libros, pinturas) a otros (ratoneras).[1,2]

Admitamos el caso de que Sánchez tiene absoluto derecho a difundir los conocimientos que posee sobre Benítez (dando aquí por supuesto que el conocimiento es correcto) y que tiene también el derecho inherente a no hacerlo. Entonces tiene asimismo, y *a fortiori,* el derecho a recibir dinero de Benítez a cambio de no difundir la información. En una palabra, tiene derecho a «chantajearle». Como en todos los intercambios voluntarios, ambas partes obtienen beneficios: Sánchez recibe dinero y Benítez obtiene el servicio de que el primero no difundirá noticias que no desea que sean conocidas por otras personas. El derecho al chantaje es una derivación del derecho general de propiedad sobre la propia persona y los personales conocimientos y del derecho a difundirlos o a mantenerlos secretos.[3] ¿En virtud de qué principios puede negarse el derecho al chantaje?

[1] Para la fundamental distinción legal y filosófica entre patentes de invención y *copyrights,* véase Rothbard, *Man, Economy, and State,* II, pp. 652-660. También, *idem, Power and Market,* pp. 71-75.

[2] S. Colum Gilfillan, *The Sociology of Invention* (Chicago: Follet Press, 1935), p. 75, presenta ejemplos de descubrimientos independientes de un mismo invento.

[3] Cuando defendí por primera vez el derecho al chantaje, en *Man, Economy, and State,* I, p. 443, n. 49, se descargó sobre mí una tempestad de improperios, porque algunos críticos creían, al parecer, que yo defendía su moralidad. Una vez más, el fallo de no saber trazar con suficiente nitidez la línea divisoria entre la legitimidad de un derecho y la ética o la estética de su ejercicio.

Además, como ha subrayado agudamente el profesor Walter Block, por razones prácticas la secuencia de declarar ilegal el chantaje —prohibiendo, por ejemplo, que Sánchez ofrezca la venta de su silencio a Benítez— incitaría al primero a difundir su información sobre el segundo, ya que se le impide obtener beneficios por su silencio. El resultado sería un aumento de la difusión de informaciones denigratorias. En definitiva, Benítez sale peor librado cuando se declara ilegal el chantaje que cuando está permitido. Escribe Block:

> ¿Qué es, exactamente, el chantaje? Es una *oferta* de transacción; la oferta de vender algo, generalmente el silencio, por otro bien, generalmente dinero. Si se *acepta* el trato, el chantajista guarda silencio y el chantajeado paga la suma concertada. Si se *rechaza,* el primero puede ejercer su derecho de libertad de expresión y tal vez anuncie y divulgue su secreto.
>
> La única diferencia entre un chismoso y cotillero y el chantajista es que éste segundo está dispuesto a abstenerse de hablar... por un precio. En cierto sentido, el chismoso y cotillero es *mucho peor* que el chantajista, porque al menos éste te da una oportunidad para reducirle al silencio. El chismoso y cotillero hace exactamente lo contrario y tira de la manta. A una persona con un secreto que desea guardar le irá mucho mejor entrando en trato con un chantajista que tener que vérselas con un sujeto chismoso o murmurador. Con estos tales, todo está perdido. Con el chantajista saldrá ganando o, en el peor de los casos, no le irá peor. Si el precio fijado por el chantajista a su silencio vale menos que el secreto, el chantajeado preferirá pagar, aceptando el menor de dos males. *Ganará* así la diferencia entre el valor que tiene para él su secreto y el precio fijado por el chantajista. Su secreto sólo será divulgado si las exigencias del chantajista son más altas que el valor del secreto. Y ni siquiera en este caso le van las cosas peor al chantajeado que con el chismoso inveterado... Es ciertamente difícil cuantificar el vilipendio que sufre el chantajista, al menos comparado con el chismoso, generalmente desechado con un leve gesto de desprecio.[4]

La proscripción del contrato de chantaje plantea otros problemas, aunque menos importantes. Supongamos que, en el ejemplo elegido, en vez de ser Sánchez quien se acerca a Benítez con su oferta de silen-

[4] Walter Block, «The Blackmailer as Hero», *The Libertarian Forum* (diciembre de 1972). p. 3. Véase también la versión en Block, *Defending the Undefendable* (Nueva York: Fleet Press, 1976), pp. 53-54.

cio, es éste quien, habiéndose enterado de que Sánchez sabe algo sobre él y tiene intención de divulgarlo, le visita y le ofrece comprarle su silencio. ¿Sería ilegal este contrato? Y, si lo es, ¿por qué? Si la oferta de Benítez es legal y la de Sánchez ilegal, ¿sería ilegal que éste rechazara la oferta de Benítez y pidiera más dinero como precio de su silencio? Y, dando un paso más, ¿sería ilegal que Sánchez insinúe sutilmente a Benítez que posee cierta información que está dispuesto a publicar, para conseguir así que venga a hacerle una propuesta? ¿Por qué motivo tendría que considerarse ilegal que Sánchez permita que Benítez conozca anticipadamente la situación? ¿No sería mejor considerarlo como un acto de cortesía del primero para con el segundo? Los matices son cada vez más enmarañados y los argumentos a favor de la ilegalidad de los contratos de chantaje se tornan cada vez más endebles, sobre todo a los ojos de los libertarios que creen en los derechos de propiedad.

Por supuesto, si Sánchez y Benítez cierran un acuerdo de este tipo y más tarde el primero lo viola y publica, por el medio que fuere, la información, ha robado la propiedad (el dinero) del segundo y puede ser perseguido como cualquier otro robo cometido contra los derechos de propiedad por incumplimiento de contrato. En este punto, no tienen nada de especial los contratos de *chantaje.*

Al proyectar la ley de una sociedad libre, el libertario debe tener presente que la gente actúa en el marco general de derechos de propiedad absolutos y dentro de las condiciones de su entorno en un momento dado. En todos los intercambios, en todos los contratos, las partes contratantes estiman que salen beneficiadas. En consecuencia, todos los contratos son «productivos», como mínimo en el sentido de que los participantes sienten que en el futuro les irá mejor. Y, obviamente, todos estos contratos voluntarios son lícitos y legítimos en una sociedad libre.[5]

Hemos afirmado la legitimidad (el derecho) tanto de Sánchez para difundir sus conocimientos sobre Benítez como para callarlos o para llegar a un acuerdo con éste en orden a vender su silencio. En el curso de toda la discusión hemos dado por supuesto que el conocimien-

[5] Para una crítica al razonamiento del profesor Robert Nozick a favor de la ilegalización (o restricción) de los contratos de chantaje, cf. *infra* pp. 332-336.

to que posee Sánchez *responde a la verdad.* Pero admitamos por un momento que es falso y que Sánchez sabe que lo es (la «peor» de las hipótesis). ¿Tiene Sánchez derecho a difundir información falsa sobre Benítez? En una palabra, ¿deberá declararse ilegal, en una sociedad libre, la difamación y la calumnia?

Pero también aquí, y una vez más, ¿con qué argumentos? Sánchez tiene derecho de propiedad sobre las ideas y opiniones que alberga en su mente; tiene también derecho de propiedad para imprimir y difundir lo que se le antoje. Tiene derecho de propiedad para *decir* que Benítez es un «ladrón», aun a sabiendas de que esto es falso, y para imprimir y vender esta afirmación. La opinión contraria, y la base actual para declarar ilegales las difamaciones y las calumnias (sobre todo en el caso de informes falsos) es que toda persona tiene «derecho de propiedad» sobre su reputación, que Sánchez la perjudica con sus falsedades y que con sus libelos ha invadido estos derechos de propiedad de Benítez y, por tanto, deben ser declarados fuera de la ley. Pero, una vez más, un examen más atento descubre la falacia de esta argumentación. Como ya antes hemos visto, todos y cada uno son propietarios de sus propios cuerpos, de sus mentes y de sus personas. Y dado que cada hombre posee su *propia* mente, nadie puede ser propietario de la mente de otro. Por otro lado, la «reputación» de Benítez no es ni un ente físico ni nada que esté contenido en o dentro de su persona. Esta «reputación» es simplemente una función de actitudes y opiniones subjetivas sobre Benítez contenidas en las mentes de *otras personas* que él no puede legítimamente ni poseer ni controlar. No tiene, en efecto, los derechos de propiedad sobre las creencias y las mentes de los demás.

Consideremos ahora las implicaciones de la teoría de que se tiene derecho a la propia reputación. Supongamos que Rojo ha construido una buena ratonera, pero que Rodríguez consigue fabricar otra aún mejor. En tal caso, la excelente reputación de que gozaba Rojo como fabricante de ratoneras se esfuma rápidamente, los clientes modifican sus hábitos y ahora compran sus ratoneras en el establecimiento de Rodríguez. ¿Podemos decir que éste ha menoscabado la reputación de Rojo y declarar ilegal su conducta, en su competencia con él? Y si no podemos, ¿por qué no? ¿Es ilegal que Rodríguez haga publicidad y pregone ante la opinión pública que sus ratoneras son mejo-

res?[6] De hecho, las actitudes y las opiniones subjetivas de los ciudadanos sobre alguien o sobre sus productos fluctúan incesantemente y a Rojo le resulta imposible mantener incólume su reputación por medios coactivos. Más aún, sería inmoral y contrario a los derechos de propiedad de otros el solo *intento* de hacerlo. Así, pues, declarar ilícitas tanto la competencia como la divulgación de folletos falsos sobre alguien o sobre los productos de alguien implica una conducta agresiva y delictiva.

Podemos admitir honradamente la gran inmoralidad que implica la difusión de libelos calumniosos sobre una persona. Pero, a pesar de ello, tenemos que defender el derecho legal de cada uno a hacerlo. Desde un punto de vista pragmático, esta situación puede redundar en beneficio de la gente calumniada. En las circunstancias actuales, en que los libelos calumniosos son ilegales, el ciudadano medio tiende a creer que todos los informes que vilipendian a otros son verdaderos, «pues de lo contrario habrían sido demandados por difamación». Esta situación es discriminatoria para los pobres, porque son cabalmente los ciudadanos poco acaudalados los que menores posibilidades tienen de demandar a los calumniadores. En consecuencia, la reputación de los ciudadanos pobres o menos afortunados está expuesta a sufrir más cuando los libelos están fuera de la ley que cuando son lícitos. En la sociedad libertaria, donde todo el mundo sabe que los falsos reportajes son legales, los lectores y oyentes se mostrarán mucho más escépticos, exigirán muchas más pruebas y serán mucho menos crédulos de lo que son hoy día ante las noticias

[6] O supongamos que Rodríguez, asesor de inversiones, publica un informe en el que da a conocer su opinión de que los títulos de una determinada compañía son defectuosos y probablemente bajarán de precio. Como resultado, se registra una baja efectiva. La opinión de Rodríguez ha dañado la reputación de la compañía y perjudicado a sus accionistas, porque al disminuir la confianza de los inversores pierden cuotas de mercado. ¿Debería por ello declararse ilegal el informe de Rodríguez? Otro ejemplo más. *A* ha escrito un libro, y *B* hace una recensión en la que afirma que la obra es rematadamente mala. La publicación de esta reseña «perjudica» la reputación de *A* y reduce el nivel de ventas del libro y los ingresos del autor. ¿Deberá ya por eso declararse ilegal toda crítica desfavorable a un libro? Y, sin embargo, se trata de consecuencias lógicas derivadas del argumento de la «propiedad sobre la reputación». Debo a Williamson M. Evers el ejemplo del mercado bursátil.

difamatorias. El sistema actual discrimina también a los más pobres en otro sentido: su propia libertad de expresión se halla restringida al hallarse menos dispuestos a difundir noticias ciertas, pero denigratorias, sobre los pudientes, ante el temor de los elevados costes de los procesos por difamación a que pueden verse sujetos. Así, pues, la ilicitud de los libelos perjudica a las personas de escasos medios por un doble camino: por convertirlos en más fácil presa de los libelos y por impedirles la difusión de sus correctos conocimientos sobre las clases opulentas.

Finalmente, si se tiene el derecho a difundir a sabiendas falsos libelos contra terceros, se tiene también, y *a fortiori,* el derecho a divulgar la amplia información situada en la indecisa banda de lo que no es enteramente claro y definido, de lo que no consta que sea verdadero o falso.

CAPÍTULO XVII

EL SOBORNO Y EL BOICOT

Al igual que el chantaje, también el soborno tiene una unánime mala prensa y existe la opinión generalizada de que se le debe declarar ilegal. Pero, ¿es esto necesariamente así? Analicemos un caso típico de contrato con soborno. Supongamos que Prieto desea vender materiales a la Compañía XYZ. Para hacerse con la adjudicación del contrato, paga un soborno a Rojo, jefe de compras de la Compañía. En una legislación libertaria no resulta nada fácil ver qué hay de ilegal en la actuación de Prieto. En realidad, todo lo que ha hecho es rebajar la factura cargada a XYZ y pagar la diferencia a Rojo. La verdad es que se habría sentido más feliz si hubiera podido cargar los precios directamente a la Compañía, pero no siguió esta táctica, probablemente porque sabía que los ejecutivos de XYZ no parecían inclinados a comprar su material. Ahora bien, los asuntos internos de la Compañía no son de la incumbencia de Prieto. Por lo que a él respecta, se ha limitado a rebajar los precios que carga a la Compañía para hacerse con el contrato.

Lo único ilícito aquí es la conducta de Rojo, perceptor del soborno. El contrato entre éste y sus empleadores requiere, implícitamente, que compre el material de la forma más hábil que le sea posible, en beneficio de la Compañía. Y viola este contrato si no actúa como auténtico agente de la misma, bien porque, como consecuencia del soborno, compra a una firma con la que, sin soborno, no habría tenido relaciones comerciales, o bien porque hace que su Compañía pague un precio que supera lo que sería justo en la cuantía del soborno. En ambos casos, viola los términos de su contrato laboral e invade los derechos de propiedad de sus empleadores.

Vemos, pues, que no hay nada ilegítimo de parte de quien soborna, aunque sí hay muchos aspectos ilegítimos del lado de quien acepta

el soborno. En términos legales, debería existir un derecho de propiedad para pagar sobornos, pero no para aceptarlos. Sólo debería procesarse al sobornado. En cambio, los liberales tienden a considerar más reprensible al ofertante del soborno, como si fuera una especie de «corruptor» del sobornado. Pero entonces niegan la libre voluntad y la responsabilidad que cada individuo debe asumir por sus propios actos.

Volvamos aquí a nuestra teoría para analizar el problema de los «pagos bajo cuerda» que se registran en los programas de radio que emiten discos populares. En un típico escándalo de soborno, una compañía discográfica sobornó a un pinchadiscos para que pusiera un determinado disco, que llamaremos A. Admitamos que el pinchadiscos no hubiera querido poner (o sólo muy pocas veces) la pieza en cuestión. Ahora comienza a emitirse el disco *A*, en detrimento de los discos *B, C, D...*, que habrían sido radiados con mayor frecuencia si el pinchadiscos hubiera seguido su gusto personal o las preferencias del público. En un sentido moral, es evidente que aquí se ha traicionado la confianza que los oyentes han depositado en la profesionalidad y honradez del pinchadiscos. Era una confianza sin base alguna. Ahora bien, el público no tiene derechos de propiedad sobre los programas de radio y, por consiguiente, no son de su incumbencia las reclamaciones legales en este asunto. Reciben los programas gratis. Las otras compañías discográficas, productoras de los discos *B, C, D...* fueron evidentemente damnificadas al no emitirse sus productos con la frecuencia habitual, pero tampoco ellas tienen derechos de propiedad sobre el programa ni pueden, por tanto, dictar al pinchadiscos qué piezas debe emitir.

¿Se violan los derechos de alguien por haber aceptado el pinchadiscos un soborno? Sí, porque el sobornado no ha respetado los términos del contrato que le vinculan con su empleador, ya se trate del propietario de la emisora o del patrocinador del programa, que le obligan a poner en antena los discos que en su opinión gozan de mayor aceptación del público. No ha respetado los derechos de propiedad del dueño de la emisora o del patrocinador. Ha sido él quien, al aceptar el soborno, ha cometido un acto delictivo y quien merece ser procesado, pero no la compañía que le pagó el soborno. Además, si la compañía discográfica hubiera sobornado directamente al dueño de

la emisora o al patrocinador del programa, no habría violado los derechos de nadie y no podría hablarse de ilegalidad. El público podría evidentemente sentirse estafado si llegara a conocer la verdad y decidiría, con toda razón, pasarse a otros canales o escuchar los programas de otro patrocinador.

¿Qué cabe opinar de la publicidad encubierta, en la que un patrocinador costea un programa, pero otra compañía rival paga al productor de dicho programa para que durante la emisión anuncie solapadamente sus productos? También en este caso se viola la propiedad del patrocinador, que subvenciona el tiempo de emisión y posee, por tanto, el derecho en exclusiva a la publicidad durante el tiempo de emisión. El violador del contrato no es la compañía rival que paga el soborno, sino el productor que, al aceptarlo, viola el contrato que le une con el patrocinador.

El boicot consiste en la tentativa de persuadir a otros ciudadanos a que rompan sus contratos con una determinada persona o empresa, ya sea suspendiendo las relaciones sociales o acordando no comprar los productos de una determinada firma. Desde el punto de vista de la moral, el boicot puede perseguir objetivos absurdos, reprensibles, loables o neutrales. Se puede recurrir a él, por ejemplo, para intentar conseguir que la gente no compre uvas que no sean del país o para que no compre uvas del país. En nuestra opinión, lo que importa, en este tema, es que sea voluntario, es decir, que se trate de una acción dirigida a intentar convencer. Sería entonces un instrumento perfectamente legal y lícito. También aquí, como en el caso de la difamación, el boicot puede disminuir el número de clientes de una empresa y reducir, por tanto, el valor de sus propiedades. Que tengamos por bueno o malo un boicot concreto depende de nuestros valores morales y de nuestra actitud frente a un objetivo o una actividad concretos. Pero, en principio, el boicot es legítimo *per se.* Si entendemos que un determinado boicot es moralmente reprensible, cae dentro del ámbito de los derechos de quienes así lo sienten organizar un contraboicot con el propósito de intentar modificar el comportamiento de los consumidores, o para boicotear a los boicoteadores. Todo ello forma parte del proceso de divulgación de información y difusión de

las opiniones que entra dentro de la estructura de los derechos de la propiedad privada.

Son igualmente legítimos los «boicots» secundarios, aunque la actual legislación laboral los declare ilegales. A través de estos boicots secundarios los sindicatos intentan persuadir a los consumidores para que no compren a unas determinadas empresas relacionadas con las sometidas al boicot primario. Una sociedad libre debería otorgar el derecho a este intento de persuasión, así como el derecho de los oponentes a convocar un boicot de signo contrario. Si la Liga de la Decencia tiene derecho a organizar boicots contra la proyección de películas pornográficas, también lo tienen las fuerzas opuestas para declarar el boicot a los que apoyan los boicots de la citada Liga.

Tiene particular relevancia a este propósito el hecho de que el boicot es un instrumento al que pueden recurrir los ciudadanos que desean comprometerse en contra de actividades que ellos consideran inmorales pero que según otros son lícitas. Así, mientras que en una sociedad libre deberían ser legales las firmas o empresas no sindicadas, la pornografía, la difamación o cualquier otra cosa, también deberían tener derecho a organizar boicots contra ellas quienes las consideren repulsivas. Todas las actividades deberían ser legales en una sociedad libertaria, con la única condición de que no invadan los derechos de propiedad (la propiedad de sí y de los objetos) de terceros. Y esto debería incluir los boicots contra dichas actividades y los contraboicots contra los boicoteadores. El punto en cuestión es comprender que no es la coacción la única iniciativa que puede emprenderse contra las personas o las actividades tenidas por inmorales. Puede recurrirse también a acciones voluntarias o persuasivas, como por ejemplo el boicot.

Mucho más arduo es el problema de si deben considerarse legales en una sociedad libre los piquetes que informan sobre la existencia de un boicot. Son claramente delictivos e invaden los derechos de propiedad de terceros los piquetes masivos que bloquean la entrada o la salida de un edificio, al igual que lo son las «sentadas» de los huelguistas en propiedades ajenas, que ocupan por la fuerza. Debe también calificarse de invasión la modalidad en la que los manifestantes amenazan a quienes desean cruzar la línea del piquete: hay aquí un patente caso de intimidación mediante el recurso a la violencia.

Pero incluso los «piquetes pacíficos» plantean una compleja cuestión, entre otras razones porque se implica aquí el problema de la ocupación de las calles y los espacios públicos. En el caso de reuniones o manifestaciones callejeras, el gobierno *no puede* tomar una decisión neutral entre los derechos de los contribuyentes a utilizar la vía pública para manifestarse a favor de su causa y los derechos de los propietarios de los edificios y de los viandantes a utilizar esas mismas calles. Una vez más les resulta imposible a las autoridades encontrar modos para eliminar el conflicto y defender al mismo tiempo los derechos de manera clara y terminante. Si la calle frente al edificio en que se instalan los piquetes fuera de propiedad privada, sus propietarios tendrían derecho absoluto a decidir si los piquetes pueden utilizar, o no, la calle de una manera que les satisfaga.[1]

También, y por las mismas razones, deben considerars legales en una sociedad libre ciertos recursos de los empleadores, tales como las *listas negras* (una forma de boicot). Con anterioridad a la Ley Norris-LaGuardia de 1931, los patronos podían despedir legalmente a sus empleados si organizaban sindicatos; podían también hacer circular entre los restantes empresarios listas negras con sus nombres. Otro de los recursos utilizados antes de la citada Ley Norris-LaGuardia era el conocido bajo el nombre de *yellow-dog contract,* en el que se estipulaba que si el empleado se sindicaba, el empleador podía despedirle en el acto.

[1] Véase Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 96-97.

CAPÍTULO XVIII

LOS DERECHOS DE PROPIEDAD Y LA TEORÍA DE LOS CONTRATOS

El derecho de propiedad implica el derecho a hacer contratos sobre la propiedad: a entregarla a cambio de los títulos de propiedad de otra persona. Por desgracia, muchos libertarios fieles al derecho de concertar contratos sostienen que el contrato es *en sí mismo* un valor absoluto y afirman, por consiguiente, que *todo* contrato voluntario, del tipo que sea, debe ser legalmente exigible y ejecutable en una sociedad libre. Su error consiste en que no aciertan a ver que el derecho a contratar es una consecuencia directa del derecho de propiedad privada y que, por tanto, los únicos contratos exigibles (es decir, respaldados por la sanción de las coacciones legales) deben ser aquellos en los que la negativa de una de las partes a cumplir lo acordado implica un *robo* de la propiedad de la otra parte. En suma, que el contrato sólo es exigible cuando su incumplimiento significa un robo implícito de la propiedad. Y esto únicamente puede ocurrir si mantenemos que sólo son válidamente exigibles los contratos en los que se registra una transferencia de títulos de propiedad, de suerte que la negativa a actuar según lo contratado significa que la parte incumplidora retiene para sí la propiedad de la otra parte contratante sin su consentimiento (robo encubierto). De ahí que esta doctrina —genuinamente libertaria— de los contratos exigibles haya recibido la denominación de teoría «de la transferencia de títulos» en los contratos.[1]

Aclaremos este punto. Supongamos que López y Pérez hacen un contrato, en virtud del cual el primero entrega al segundo, en el acto,

[1] En William M. Evers, «Toward A Reformulation of the Law of Contracts», *Journal of Libertarian Studies,* 1 (invierno de 1977), pp. 3-13. Debo muchas de las ideas de este capítulo a este excelente artículo, sobre todo en lo relativo a su crítica de las leyes y teorías pasadas y presentes acerca de los contratos ejecutables.

1.000 dólares, a cambio de un pagaré que obliga a Pérez a devolver a López 1.100 dólares al cabo justo de un año. Nos hallamos, pues, ante un típico contrato de deuda. Aquí ha ocurrido lo siguiente: López ha transferido su título de propiedad de 1.000 dólares actuales a Pérez a cambio de la transferencia, al cabo de un año, de un título de propiedad de 1.100 dólares de Pérez a López. Imaginemos ahora que, al cumplirse el plazo, Pérez se niega a pagar. ¿En virtud de qué debería ser exigible y ejecutable este pago, según la legislación libertaria? La legislación actual (que luego se analizará con mayor detalle) sostiene unánimemente que Pérez debe pagar los 1.100 dólares porque ha «prometido» hacerlo, y esta promesa crea en López la expectativa de que recibirá esta suma. Pero nosotros sostenemos que una simple *promesa* no es una transferencia de títulos de propiedad. Puede ser, desde luego, moral cumplir las promesas hechas, pero en un sistema libertario no puede ser función o cometido de la ley (ni de la violencia legal) exigir por la fuerza la moralidad (en este caso el cumplimiento de lo prometido). Afirmamos que Pérez debe pagar a López los 1.100 dólares porque ha concertado con él transferirle estos títulos de propiedad, y no pagarle significa que es un ladrón, que roba propiedades de López. En resumen, la transferencia original de los 1.000 dólares de López no fue absoluta, sino *condicional,* condicionada al pago de 1.100 dólares por parte de Pérez al cabo de un año. De ahí que la negativa a pagar sea un robo encubierto de la legítima propiedad de López.

Pasemos ahora al examen de las implicaciones de la teoría del contrato hoy prevalente, basada en la «promesa» o en las «expectativas». Supóngase que *A* promete casarse con *B*. *B* comienza a hacer grandes proyectos e incurre en elevados gastos para preparar la boda. En el último minuto, *A* cambia de parecer, violando, por tanto el presunto «contrato». ¿Cuál debería ser la función de una institución legal ejecutora en la sociedad libertaria? Por lógica, los firmes partidarios de la teoría de la «promesa» de los contratos razonarán del siguiente modo: *A* ha prometido voluntariamente a *B* casarse con él (o ella). Esta promesa ha creado en la otra parte la expectativa de matrimonio; *por consiguiente,* debe hacerse cumplir este contrato. *A* tiene la obligación de contraer matrimonio con *B*.

A cuanto sabemos, nadie ha llevado tan lejos la teoría de la pro-

mesa. El matrimonio forzado es una forma tan crasa y evidente de esclavitud involuntaria que ningún teorizador, y mucho menos un libertario, ha prolongado la línea lógica hasta este extremo. Es claro que la libertad y la esclavitud impuesta son totalmente inconciliables, son magnitudes diametralmente opuestas. Pero, ¿por qué no, si se admite que todas las promesas son contratos exigibles y ejecutables?

Nuestro sistema legal ha empleado y, por supuesto, invocado una forma más suavizada para imponer por la fuerza el matrimonio prometido. El antiguo «quebrantamiento de promesa» obligaba al incumplidor a pagar los daños y perjuicios derivados del incumplimiento, es decir, en nuestro caso, los gastos generados por las expectativas de matrimonio. Pero aunque en esta versión no se llega a tanto como a una esclavitud involuntaria, no es menos inválida. No puede hablarse de títulos de propiedad en los casos de promesas y expectativas; aquí hay sólo estados de opinión subjetivos, que no implican transferencias de títulos ni, por tanto, robo implícito. No debe, pues, exigirse por la fuerza el cumplimiento de tales promesas y, de hecho, en los últimos años los pleitos por «incumplimiento» no cuentan con el apoyo de los tribunales. Lo importante aquí es que aunque a los libertarios les resulta más soportable la imposición forzosa del pago de daños y perjuicios que la imposición forzosa del cumplimiento de una promesa, ambas surgen del mismo nulo principio.

Desarrollemos más a fondo nuestro argumento de que no debería imponerse por la fuerza el cumplimiento de meras expectativas o promesas. La razón básica es que la única transferencia válida de títulos de propiedad en la sociedad libre es aquella en la que cada propiedad es, de hecho, y dada la condición de la naturaleza humana, *enajenable.* Son enajenables todas las propiedades físicas que una persona posee, es decir, que pueden entregarse o transferirse de la propiedad y el control de un dueño a otro. Puedo dar o vender a otra persona mis zapatos, mi casa, mi coche, mi dinero, etc. Pero hay otras cosas, indudablemente vitales, que por ley natural, y en virtud de la propia esencia humana, son inalienables, porque es imposible prescindir de ellas, aunque se quiera. Así, por ejemplo, una persona no puede enajenar su *voluntad* y, más en particular, su control sobre su cuerpo y su mente. Todo ser humano posee el control de ambas cosas. Todo ser humano tiene el control de su voluntad y de su persona

y está, si así quiere decirse, como «pegado» a esta inherente e inalienable propiedad de sí mismo. Y dado que su voluntad y el control sobre su persona son inalienables, también lo son sus *derechos* a controlar esta voluntad y esta persona. Sobre esta base descansa la famosa afirmación de la Declaración de Independencia, que proclama que nadie puede ser despojado de los derechos humanos naturales. Es decir, no se puede renunciar a ellos, ni siquiera aunque su propietario lo quiera.

Como Evers señala, la defensa filosófica de los derechos humanos «se fundamenta en el hecho natural de que todos los hombres son propietarios de su propia voluntad. Carece, pues, de valor probatorio filosófico recurrir a derechos como los de la propiedad y la libertad contractual, basados en la absoluta autoposesión de la propia libertad, y usar estos valores derivados para destruir su propio fundamento».[2]

De ahí la imposibilidad, en la teoría libertaria, de imponer el cumplimiento de los contratos de esclavitud voluntaria. Supongamos que Pérez llega al siguiente acuerdo con Empresas González: Pérez obedecerá, por el resto de sus días, todas las normas, bajo todas las circunstancias, que Empresas González quiera imponerle. En la teoría libertaria no hay nada que impida la firma de este acuerdo. Pérez se

[2] Evers, «Law of Contracts», p. 7. Rousseau aduce irrefutables argumentos contra la validez de un contrato de esclavitud: «Cuando un hombre renuncia a su libertad, renuncia a algo esencial al ser humano, renuncia incluso a sus derechos y deberes como tal ser. No existe ninguna compensación posible para una renuncia tan absoluta, incompatible con la naturaleza humana. Privarle de su libertad es privar a sus acciones de toda sanción moral. El convenio, que pone por un lado una autoridad absoluta y por otro la obligación de obedecer sin réplica, es vano y sin sentido. ¿No es evidente que cuando se nos puede exigir todo, no poseemos nada? ¿Que donde no hay obligaciones mutuas ni intercambio de obligaciones debe estar meridianamente claro que las acciones del que recibe órdenes carecen de todo valor moral? ¿Cómo puede afirmarse que mi esclavo tiene algún derecho frente a mí, si todo lo que él tiene es de mi propiedad? Siendo su derecho un derecho *mío,* resulta absurdo hablar de él como si pudiera actuar en desventaja mía.» Por tanto, y resumidamente, si un hombre se vende como esclavo, su dueño, al adquirir un dominio absoluto, tendría incluso el derecho de apropiarse de la suma que le ha entregado para «comprarlo». Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social,* libro I, cap. 4.

pone al servicio de Empresas González y ejecuta ctiantas órdenes le imparte esta entidad. El problema surge cuando, en una etapa posterior, Pérez cambia de parecer y decide marcharse. ¿Habría que obligarle a cumplir su anterior y voluntaria promesa? Nuestra posición —afortunadamente ahora también asumida por la actual legislación— es que aquella promesa no era un contrato válido (es decir, exigible y ejecutable por la fuerza). No hay en tal acuerdo transferencias de títulos, ya que Pérez no puede nunca y bajo ningún concepto *enajenar* el control sobre su cuerpo y sobre su voluntad. Y al ser *inalienable,* el contrato es inválido y no se le puede aplicar por medios coactivos. Aquel acuerdo fue una *simple* promesa, a la que puede tal vez sentirse moralmente obligado, pero de la que no se pueden derivar deberes legales.

De hecho, obligar al cumplimiento de esta promesa sería una esclavitud mucho más coactiva que la del matrimonio forzoso de nuestro ejemplo anterior. Pero, ¿se podría al menos requerir de Pérez que indemnice a Empresas González por los daños y perjuicios causados, medidos de acuerdo con las expectativas derivadas de su promesa de ponerse al servicio de la Compañía de por vida? También a esta pregunta la respuesta es negativa. Pérez no es un ladrón encubierto. No se ha apoderado de ninguna propiedad de Empresas González y retiene *siempre,* en cambio, la titularidad sobre su cuerpo y sobre su persona.

¿Qué decir de las defraudadas expectativas de Empresas González? Debe darse aquí la misma respuesta que en el caso del pretendiente o la novia decepcionados. La vida es siempre incertidumbre, permanente riesgo. Algunos individuos son mejores «empresarios» que otros, es decir, saben prever con mayor sagacidad el desarrollo de las acciones humanas y el curso de los acontecimientos del mundo. Las perspectivas del novio/novia, o de Empresas González, son el lugar genuino del riesgo en esta materia. Si sus expectativas se ven defraudadas significa que han sido poco perspicaces y tendrán en cuenta esta experiencia cuando tengan que volver a entrar en tratos con futuros Pérez o con incumplidores de promesas de matrimonio.

Si, pues, no puede exigirse el cumplimiento coercitivo de promesas y expectativas, sino sólo de los contratos en los que hay transferencias de propiedad, podemos ya pasar a ver la aplicación de las

contrapuestas teorías sobre los contratos en un importante ejemplo, tomado de la vida real. ¿Debe aplicárseles a los desertores del Ejército y a los llamados «insumisos» amnistía total por sus actos? Los libertarios, contrarios al servicio militar obligatorio, porque lo consideran una forma de esclavitud forzosa, no tienen la menor dificultad en pronunciarse a favor de la exoneración total de quienes se niegan a ir a los cuarteles. Pero, ¿qué decir de los que se alistan voluntariamente en el Ejército (y dejando aquí aparte el caso de quienes se alistan como única opción posible frente al servicio obligatorio)? Los teóricos de la «promesa» se verán en la estricta necesidad de pedir castigos para los desertores y exigir su reincorporación obligatoria a las fuerzas armadas. Los teóricos de la transferencia de títulos insistirán, por el contrario, en que todo ser humano tiene el derecho inalienable —enraizado en la naturaleza misma de las cosas— de controlar su cuerpo y su voluntad. Propugnarán también, por tanto, que el alistamiento es una mera promesa, cuyo cumplimiento no puede imponerse por la fuerza, dado que a todas las personas les asiste el derecho a cambiar de opinión, en cualquier momento, sobre el modo de disponer de su cuerpo y de su voluntad. Por consiguiente, estas al parecer mínimas y abstrusas diferencias en las teorías de los contratos pueden implicar, e implican de hecho, vitales diferencias en la política nacional.

En los Estados Unidos, salvo la clamorosa excepción de las fuerzas armadas, todos gozan hoy día del derecho a abandonar su puesto de trabajo, sean cuales fueren las promesas hechas o los «contratos» fijados con anterioridad.[3] Desdichadamente, si bien los tribunales se niegan a obligar a que el contrato de empleo incluya el deber de alcanzar unos resultados personales específicos (en otros términos, se niegan a esclavizar al trabajador) *prohiben* a estos trabajadores realizar, durante la vigencia del contrato, trabajos parecidos para otros empresarios. Si alguien ha firmado un contrato para trabajar como ingeniero en ARAMCO durante cinco años y a continuación renun-

[3] Acerca de la importancia de la posesión de sí y de la libre voluntad para sentar las bases de la actual doctrina jurídica que prohibe la imposición de determinadas prestaciones en el cumplimiento de los contratos de servicios personales, véase John Norton Pomeroy Jr. y John C. Mann, *A Treatise on the Specific Performances of Contracts* (3ª ed., Albany, N.Y.: Banks, 1926), sec. 310, p, 683.

cía y abandona el empleo, los tribunales no le permiten aceptar durante este lapso de tiempo un empleo similar en otra compañía. Debería quedar claro que la prohibición de aceptar este empleo es sólo el primer paso hacia la esclavitud coercitiva y que no se la debería tolerar de ningún modo en una sociedad libertaria.

¿No tienen entonces los empleadores ningún recurso contra los cambios de parecer? Por supuesto que los tienen. Pueden, si quieren, hacer inscribir en las listas negras a los trabajadores errabundos y negarse a darles empleo. Esta conducta tiene perfecta cabida en el área de sus derechos en una sociedad libre. Lo que no entra en sus derechos es recurrir a la violencia para impedirles trabajar voluntariamente para algún otro.

Debería permitirse también otro recurso. Supóngase que Pérez, al firmar un contrato voluntario para trabajar de por vida a las órdenes de Empresas González, recibe a cambio, en pago de estos esperados servicios futuros, un millón de dólares. Es aquí evidente que la compañía no ha transferido los títulos de propiedad de este millón de una manera absoluta, sino condicionada a la prestación de por vida de los servicios de Pérez. Éste sigue conservando su derecho absoluto a cambiar de opinión, pero, si lo hace, pierde el derecho a conservar la suma recibida. Si la retuviera, cometería un robo contra los propietarios de Empresas González y estaría obligado a devolver esa cantidad, más los intereses. Los títulos de propiedad sobre el dinero eran y son *alienables.*

Pongamos ahora otro caso, aparentemente más difícil. Supongamos que un célebre actor se compromete a estar presente en un teatro en una fecha determinada. Por las razones que fueren, no acude a la cita. ¿Estaba obligado a ello, aquel día o en algún momento posterior? Ciertamente no, pues esto sería esclavitud forzosa. Pero, ¿debería al menos indemnizar a los propietarios del local por los gastos de publicidad y otros en que incurrieron para anunciar con la adecuada antelación su presencia? Una vez más, la respuesta es negativa, porque el acuerdo fue una simple promesa del actor que afecta a su inalienable voluntad, y que puede modificar en cualquier momento. Como los dueños del teatro no le han transferido ningún título de propiedad, nada les roba (ni a los dueños ni a ningún otro), ni se le pueden, por tanto, reclamar indemnizaciones por daños y perjuicios.

Es deplorable que los propietarios del local, confiados en que el actor cumpliría lo acordado, hayan realizado considerables gastos e inversiones ahora perdidos, pero era un riesgo que asumían. No pueden esperar ahora que se obligue al actor a pagar su falta de previsión o su escaso olfato empresarial. Son ellos quienes deben afrontar el castigo por haber depositado demasiada confianza en el actor. Puede considerarse más *moral* cumplir las promesas que quebrantarlas, pero toda imposición coactiva de este código moral es *en sí misma* —y siempre que vaya más allá de la prohibición del robo y de la agresión— una invasión de los derechos de propiedad del actor y resulta, por consiguiente, inadmisible en la sociedad libertaria.

Digamos, una vez más, que obviamente, si el actor ha recibido algún pago *anticipado* de los dueños del teatro, apropiarse de esta suma sin haber cumplido su parte en el contrato sería un robo encubierto contra los propietarios y, en consecuencia, se le debería obligar a devolverla.

Los utilitaristas que se sienten alarmados por las consecuencias de esta doctrina deberían advertir que muchos, si no todos, estos problemas derivados de las promesas podrían solucionarse fácilmente en la sociedad libertaria exigiendo al prometiente en el contrato original una *fianza de incumplimiento.* En una palabra, si los propietarios del teatro desean evitar los riesgos de la posible ausencia, deberán negarse a firmar el acuerdo salvo que el actor consienta en depositar la mencionada fianza en caso de incumplimiento por su parte. En esta nueva situación, el actor, por el hecho mismo de concertar su futura presencia, acuerda también transferir una determinada suma a los dueños si no acude a la cita. Como el dinero es enajenable, y como un contrato de este tipo responde a nuestro criterio de transferencia de títulos, nos hallaríamos ante un contrato perfectamente válido y de exigible cumplimiento. El actor debería declarar lo siguiente: «Si no me presento en el teatro X en tal y tal fecha, entregaré a los dueños del local la suma de... dólares.» Si no entrega la fianza de incumplimiento acordada, cometería un robo contra la propiedad de los dueños. Pero si éstos no han tomado la precaución de exigir esta fianza como parte del acuerdo, serán ellos quienes tendrán que asumir las consecuencias.

En un importante artículo, A.W.B. Simpson ha hecho notar que

las fianzas por cumplimiento fueron norma habitual durante la Edad Media y en las primeras fases de la Edad Moderna y no sólo en el capítulo de los servicios sino en todo tipo de contratos, incluidos los de ventas de tierras y las deudas monetarias.[4] Estas fianzas evolucionaron en el mercado hasta convertirse en penalizaciones voluntarias o fianzas de incumplimiento en virtud de las cuales cada una de las partes contratantes se obligaba, por su propia voluntad, a desembolsar, de ordinario, el doble de la suma debida en el caso de que no pagara en el futuro su deuda o no cumpliera lo pactado en la forma y fecha convenidas. Esta penalización voluntariamente asumida actuaba como aliciente para cumplir el contrato. Así, si *A* convenía en venderle a *B* una parcela de tierra a cambio de cierta suma de dinero, *cada uno* de los contratantes se obligaba a pagar una cierta cantidad (de ordinario, como se acaba de indicar, el doble del valor de la obligación contractual) en caso de incumplimiento de lo acordado. Si la deuda era monetaria, quien debía 1.000 libras convenía en pagar 2.000 a su acreedor si no le entregaba las 1.000 el día estipulado. (O, para hablar en términos más precisos, la obligación de pagar 2.000 libras estaba *condicionada* a la entrega de 1.000 en una fecha determinada. De ahí el término de «fianza condicional de incumplimiento».) En el anterior ejemplo de contrato de prestación de servicios personales, y suponiendo que la no comparecencia del actor le hubiera ocasionado al dueño del teatro una pérdida de 10.000 dólares, el primero debería firmar una «fianza penal de incumplimiento» por la que se comprometería a pagar 20.000 dólares al dueño del local si no se presentaba el día acordado. En este tipo de contratos, el propietario queda a cubierto, ya que no se trata ya del cumplimiento coactivo de una simple promesa. (No es necesario, por supuesto, que la penalización convenida sea el doble del valor estimado; puede ser cualquier suma, acordada entre las partes. Doblar la cuantía fue la norma habitual en la Edad Media y primeros tiempos de la Europa moderna.)

A lo largo de su artículo, Simpson hace un recorrido por el curso de la historia ortodoxa de la evolución de la moderna legislación contractual y expone el punto de vista de que la teoría del *assumpsit* —que

[4] A.W.B. Simpson, «The Penal Bond With Conditional Defeasance», *The Law Quarterly Review* (julio de 1966), pp. 392-422.

hacía que, más allá de la simple promesa, los contratos fueran exigibles, aunque con compensación— era necesaria para poder establecer un sistema eficaz de cumplimiento como suplemento de los toscos conceptos de los derechos de propiedad de la ley común. Simpson demuestra que la generalización del *assumpsit* en los siglos XVI y XVII no fue el resultado de la nueva atención prestada al mundo de los contratos en los negocios, sino que surgió como consecuencia de la sustitución de las fianzas de incumplimiento, que aunque habían sabido satisfacer de modo adecuado y durante siglos las necesidades de los negocios, habían entrado ya en un rápido declive. Nuestro autor afirma que la fianza de cumplimiento proporcionaba un instrumento de considerable flexibilidad para manejar los convenios y contratos, ya fueran sencillos o complejos. Tenía asimismo, desde el punto de vista formal, eficacia suficiente para precaver frente a fraudes y también sencillez bastante para llevar a cabo con comodidad las transacciones comerciales. Además, durante los siglos en que fue aplicada, casi ningún acreedor se tomaba la molestia de acudir a los tribunales en demanda de daños y perjuicios (mediante un «mandato judicial de ejecución de pacto») puesto que éstos ya estaban fijados de antemano en el acuerdo mismo.

Como Simpson escribe:

> resultaba evidentemente atractivo, desde el punto de vista de los acreedores, que se fijara en el contrato, y por anticipado, la penalización, especialmente cuando la alternativa era la evaluación de los daños a través de jurados...[5]

¿A qué se debió el declive del sistema de fianzas de incumplimiento? A que los tribunales comenzaron a negarse a hacer cumplir estas obligaciones. Por las razones que fueren, ya sea por «humanitarismo» mal entendido o por causas mucho menos confesables de privilegios especiales, los tribunales dejaron de tomar en consideración la seriedad de aquellas cláusulas y de su capacidad de obligar a cumplir los contratos en sus términos estrictos. En el caso de la fianza se pensaba que «por cualquier imperfección en el cumplimiento no se incurría

[5] Simpson, «The Penal Bond», p. 415.

en la totalidad de la pena».[6] Ya bajo el reinado isabelino comenzaron a intervenir los Tribunales de la Cancillería para aliviar la situación de los deudores en casos de «extrema necesidad». A comienzos del siglo XVII, estas suavizaciones se extendieron a todos los casos en los que los deudores habían sido víctimas de infortunios y a los que pagaban la suma convenida con no mucho retraso: a éstos sólo se les obligaba a pagar el principal (la cantidad contratada) y los daños y perjuicios que los tribunales estimaban «razonables», renunciando, por tanto, a la exigencia de pagar la penalización convenida. La intervención de los tribunales se fue ampliando cada vez más en los años siguientes, hasta que, finalmente, en la década de 1660 y primera mitad de la de 1670, la Cancillería declaró ilegal el pago de recargos en cualquier contrato. Al deudor sólo se le obligaba a pagar el principal y los intereses, más la cantidad que el propio tribunal —de ordinario un jurado— fijaba como «razonable» en concepto de daños y perjuicios. A partir de los años 1670 esta norma fue rápidamente adoptada por los tribunales que aplicaban la ley común y, a comienzos del siglo XVIII, fue formalizada y regularizada mediante estatutos. Una vez que los tribunales dejaron de exigir el cumplimiento forzoso de las fianzas por incumplimiento, desapareció con rapidez, como es obvio, esta fórmula de ejecución sujeta a sanciones.

La desafortunada supresión de estas fianzas de incumplimiento fue el resultado de una errónea teoría sobre la ejecución de los contratos seguida por los tribunales, según la cual la finalidad de la ejecución forzosa era *compensar* al acreedor por el fallo del deudor; es decir, conseguir que dicho acreedor no saliera peor librado por haber hecho el contrato que si no lo hubiera hecho.[7] En los siglos anteriores, los tribunales entendieron que la «compensación» consistía en obligar por la fuerza a pagar la fianza de incumplimiento. Más adelante, les resultó fácil a los jueces cambiar de parecer y decidir que los «daños» estimados por el tribunal eran compensación suficiente, mitigando así el «rigor» de las penalizaciones voluntariamente acordadas. Lo cierto es que la teoría de la ejecución forzosa de los contra-

[6] Simpson, «The Penal Bond», p. 411.

[7] Véase una amplia crítica del concepto de compensación *infra,* pp. 278-282, 322-337, en especial la crítica del libro de Robert Nozick *Anarchy, State, and Utopia.*

tos no debería haber tenido nada que ver con la «compensación». Su finalidad debería haber sido siempre reforzar los derechos de propiedad y prevenir frente al robo encubierto que se produce cuando se incumplen contratos que suponen transferencias de títulos de propiedad enajenables. La función de las instituciones de ejecución forzosa es la defensa —y sólo la defensa— de los títulos de propiedad.

Simpson ha sabido percibir y describir con sensibilidad «la tensión entre dos ideas. Tenemos, por un lado, la idea de que la función real de las instituciones contractuales es asegurar el cumplimiento, en la mayor medida posible, de los acuerdos [por ejemplo, mediante la ejecución forzosa de las fianzas penales por incumplimiento]. Y tenemos, por otro lado, la idea de que a las leyes les basta con proporcionar compensación por las pérdidas derivadas del incumplimiento de los contratos.» Este segundo punto de vista pone estrictas limitaciones al entusiasmo con que se exige el cumplimiento; además, en los contratos sobre servicios personales (como el de la comparecencia de la estrella de cine en el ejemplo anterior) «se concede un valor positivo al derecho a romper el contrato, siempre que la parte que no cumple se obligue a pagar una indemnización».[8,9]

¿Qué decir de los contratos de *donación*? ¿Es exigible por ley su cumplimiento? Una vez más, la respuesta depende de si se ha hecho una simple promesa o si se ha producido, en el acuerdo, una transferencia efectiva de títulos de propiedad. Si *A* dice a *B:* «Toma. Te doy estos 10.000 dólares», es obvio que hay una transferencia efectiva de dinero y que la donación es exigible, en el sentido de que *A* no puede reclamar más tarde derechos sobre esta suma. Pero si *A* dice: «Pro-

[8] Simpson llega a afirmar que mientras que en la actualidad ha desaparecido el cumplimiento coercitivo, esto es, la técnica de reforzar los convenios privados voluntarios mediante «penalizaciones *ad terrorem* contra aquel que debe cumplirlos», está siendo utilizado por el Estado y los tribunales, que se han arrogado incluso el monopolio del mismo, al exigir, por ejemplo, fianzas de libertad condicional o imponer penas por desacato al tribunal. Simpson, «Penal Bond», p. 420. La diferencia está, obviamente, en que estos castigos del Estado son unilaterales y coactivos y no voluntariamente concertados de antemano con el que adquiere una determinada obligación.

[9] Esto no implica que los tribunales medievales fueran perfectos. Para empezar, se negaban a hacer cumplir los contratos de préstamo de dinero con intereses, porque los tachaban de «pecado de usura».

meto darte 10.000 dólares el año que viene», nos hallamos ante una simple promesa, el llamado *nudum pactum* del derecho romano y, por tanto, no puede exigirse el cumplimiento.[10] El receptor debe hacer lo posible para que el donante cumpla su promesa. Pero si *A* dice a *B:* «Convengo en este momento en transferirte 10.000 dólares dentro de un año», hay una declaración de transferencia de títulos en un momento posterior y, en este caso, se trataría de un acuerdo exigible.

Es preciso insistir en que no nos hallamos ante simples juegos de palabras, por mucho que pueda parecerlo en algunos casos. Se dirime aquí una importante cuestión: ¿Se ha transferido el título de una propiedad enajenable o sólo se ha prometido transferirlo? Si hay transferencia, el acuerdo es exigible, porque negarse a entregar la propiedad transferida es un robo; si sólo hay una promesa, sin transferencia real de títulos de propiedad, el prometiente puede tal vez haber contraído una obligación moral, pero no una obligación legalmente exigible.

No se dejaba enredar Hobbes en juegos de palabras cuando escribía, con entera razón:

> Las solas palabras, si se refieren a un momento posterior y sólo contienen una mera promesa *[nudum pactum]* son un signo insuficiente de una donación voluntaria y no son, por consiguiente, obligatorias. Si aluden al futuro, por ejemplo, *mañana te daré,* son señal de que aún no se ha dado nada y, en consecuencia, que no he transferido mi derecho, sino que lo conservo hasta tanto no lo transfiera en virtud de otra decisión. Pero si se refieren al pasado, o al momento actual, como *«he dado* o *doy ahora para que sea entregado mañana»*, entonces he transferido hoy mi derecho de mañana... Hay una gran diferencia en la significación de [las] palabras..., entre *«quiero que esto sea tuyo mañana»* y *«mañana te daré»:* en efecto, el *quiero* de la primera frase contiene la promesa de un acto de la voluntad actual, mientras que el «mañana te daré» de la segunda frase es un acto de la voluntad futura: por

[10] El derecho romano partía del principio de que la «simple promesa» (*nudum pactum*) no podía ser sujeto de acciones legales. *Ex nudo pacto non oritur actio.* Sobre el *nudum pactum,* véase John W. Salmond, *Jurisprudence* (2ª ed., Londres: Stevens and Haynes, 1907), p. 318; Pherozeshah N. Daruvala, *The Doctrine of Consideraron* (Calcuta: Butterworth, 1914), p. 98; Frederick Pollock, *Principies of Contract* (12ª ed., P. Winfield, ed., Londres: Stevens & Sons, Ltd., 1946), pp. 119-120.

> consiguiente, la primera fórmula, al referirse al presente, transfiere un derecho futuro; la segunda, al referirse al futuro, no transfiere nada.[11] (Los subrayados son de Hobbes.)

Apliquemos ahora las diferentes teorías a los acuerdos de pura donación, no de intercambio. Un abuelo promete pagar los estudios de su nieto; pero al cabo de uno o dos años en el colegio, ya sea porque ha tenido grandes reveses de fortuna o por cualquier otra razón, decide revocar su promesa. Ahora bien, basándose en aquella promesa, el nieto ha incurrido en una serie de gastos derivados de su preparación para la carrera en el colegio y de la renuncia a otro empleo. ¿Tiene capacidad para obligar al abuelo, a través de acciones legales, a cumplir su promesa?

En nuestra teoría de transferencia de títulos, el nieto no tiene ningún derecho sobre las propiedades de su abuelo, ya que éste ha conservado en todo tiempo los títulos sobre su dinero. Una simple promesa no puede conferir títulos ni expectativas subjetivas de lo prometido. Los costes en que el nieto ha incurrido son un riesgo empresarial que debe asumir. Es obvio, por otro lado, que si el abuelo ha transferido títulos, son propiedad del nieto, y éste debería poder defenderlos ante los tribunales. Se habría producido esta transferencia si el abuelo hubiera escrito: «Por la presente te transfiero (al nieto) 8.000 dólares», o «por este acto te transfiero 2.000 dólares en cada una de las fechas siguientes: 1º de septiembre de 1975, 1º de septiembre de 1976, etc.»

Por otra parte, respecto de las expectativas generadas y creadas por los contratos hay dos posibles variantes: que el nieto quiera presentar una reclamación legal basándose en la promesa de su abuelo; o que quiera reclamar los gastos en que ha incurrido a causa de sus expectativas de que la promesa sería cumplida.[12]

[11] Thomas Hobbes, *Leviathan,* pt. 1, cap. 14.

[12] En su estado actual, la legislación sobre contratos es confusa en este tipo de casos. Mientras que hasta fechas recientes la promesa del pago de los estudios no daba pie a acciones legales, hoy día es posible exigir del abuelo la recuperación de los gastos en que se ha incurrido a causa de las expectativas generadas por la promesa. Véase Merton Ferson, *The Rational Basis of Contracts* (Brooklyn: Foundation Press, 1949), pp. 26-27; Grant Gilmore, *The Death of Contract* (Columbus: Ohio State University Press, 1974), pp. 59ss.

Supongamos que la propuesta originaria del abuelo no fue una simple promesa, sino un intercambio condicionado: por ejemplo, que acuerda correr con los gastos totales del colegio de su nieto *a condición* de que éste le remita informes semanales sobre sus progresos. En este segundo caso, y a tenor de nuestra teoría de la transferencia de títulos, el abuelo ha efectuado una transferencia condicionada de títulos; acuerda transferirlos en el futuro si el nieto lleva a cabo ciertos servicios. Si éste lo hace, entonces el pago de la carrera es de su propiedad y tendría títulos legales para cobrarlo de su abuelo.[13]

¿Sería el *fraude,* en la teoría que nosotros propugnamos, perseguible por ley? Sí, porque el fraude es falta de cumplimiento de un convenio voluntario sobre transferencias de propiedad e implica, por consiguiente, un robo encubierto. Si *A* vende a *B* un paquete garantizándole que contiene una radio, cuando en realidad es un montón de chatarra, lo que ha hecho es apoderarse del dinero del comprador sin cumplir las condiciones del contrato de la transferencia: la entrega de una radio. Por tanto, *A* ha robado una propiedad de *B.* Lo mismo puede decirse en el caso de incumplimiento de la garantía de un producto. Si un vendedor asegura que el contenido de un determinado envase incluye cinco onzas del producto X, pero no es así, está tomando dinero del comprador sin cumplir los términos del contrato. Es decir, le está robando. También aquí, las garantías de los productos deben ser legalmente exigibles no porque sean «promesas» sino porque constituyen uno de los componentes del acuerdo de contrato. Si este componente no figura, o no tal como el vendedor lo describe, se ha producido un fraude y un robo encubierto.[14]

[13] Véase Evers, «Law of Contracts», pp. 5-6. Por otra parte, y como se ha señalado más arriba, no se le puede exigir al nieto que realice el servicio si cambia de opinión, porque sería esclavitud impuesta. Pero sí se le podría exigir que indemnice a su abuelo.

[14] En la legislación antigua, la demanda contra el vendedor de muebles acusado de fraude por falsas garantías era un proceso por agresión a la propiedad (equivalente a nuestro actual concepto de robo). James Barr Ames, «The History of Assumpsit», *Harvard Law Review,* vol. 2, n° 1 (15 de abril de 1888), p. 8. Para una opinión opuesta de la promesa, Roscoe Pound, *Jurisprudence* (St. Paul, Minnesota: West. 1959), III, 200; Oliver Wendell Holmes Jr., *The Common Law* (Howe dir., Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1963), p. 216.

¿Es admisible la legislación sobre quiebras en un sistema libertario? Claramente no. Esta legislación obliga a exonerar a un deudor de las deudas contraídas a partir de contratos voluntarios e invade, por consiguiente, los derechos de propiedad de los acreedores. El deudor que rehúsa pagar sus deudas roba la propiedad de sus acreedores. Si tiene capacidad de pago pero oculta sus fondos, es patente que al robo se le añade la agravante del fraude. Pero también en el caso de que no pueda pagar ha robado la propiedad del acreedor, porque no le hace entrega de lo convenido. La función del sistema legislativo debería ser forzar el pago de la deuda recurriendo a cuanto el deudor posee, incluidos, por ejemplo, sus ingresos futuros, por el montante de la deuda, además de los daños y perjuicios y los intereses por la deuda remanente. La legislación sobre quiebras que perdona la deuda en detrimento de los derechos de propiedad de los acreedores concede prácticamente licencia para robar a estos últimos. En la era pre-moderna, al deudor moroso o en rebeldía se le consideraba, en general, ladrón y se le obligaba a pagar apenas obtenía ingresos. La pena de prisión iba más allá de lo que pide un castigo proporcional y, en este sentido, era, sin duda, excesiva; pero, al menos, aquella legislación descargaba la responsabilidad sobre su punto exacto: sobre el deudor, para que cumpliera sus obligaciones contractuales e hiciera las transferencias de propiedad debidas a los acreedores. Un estudioso de la historia de la legislación norteamericana sobre quiebras ha admitido —aunque defiende estas leyes— que pisotean los derechos de propiedad de los acreedores:

> Si la legislación sobre las quiebras se basara en los derechos legales de los individuos, no habría justificación para exonerar a los deudores del pago de sus deudas a lo largo de toda su vida o mientras tuvieran propiedades... el acreedor tiene derechos que no pueden ser violados incluso aunque la quiebra sea el resultado de una adversidad. Sus reclamaciones forman parte de su propiedad...[15]

[15] F. Regis Noel, «A History of the Bankruptcy Clause of the Constitution of the United States of America» (Washington: tesis doctoral, Catholic University of America, 1920), pp. 187, 191. Noel afirma que los derechos del acreedor deben prevalecer incluso sobre el «interés público» o el «bien común» y los «supremos intereses de la comunidad», fueran cuales fueren. Citado en un artículo inédito de Lawrence H. White, «Bankruptcy and Risk», p. 13.

Los economistas utilitaristas podrían tal vez argüir, en defensa de la legislación sobre quiebras, que, dado que las leyes están en los libros, los acreedores saben bien lo que les puede ocurrir y pueden intentar compensar este riesgo extra mediante tipos de interés más elevados y, *en consecuencia,* no se puede contemplar esta legislación como expropiación de la propiedad de los acreedores. Es cierto que éstos conocen de antemano la legislación, y que cargarán, sin duda, intereses más altos para compensar el riesgo contraído. Pero de ningún modo se sigue este «en consecuencia». Con independencia del conocimiento previo o de la previsión, las leyes sobre quiebras *siguen siendo* violaciones, y por ende, expropiaciones de los derechos de propiedad de los acreedores. Existe toda suerte de situaciones en el mercado en las que las futuras víctimas pueden tener capacidad suficiente para maniobrar de tal modo que minimicen los daños derivados de robos institucionalizados. Pero el robo no es más moral y ni más legítimo por estas encomiables maniobras.

Pero es que, además, este mismo razonamiento utilitarista puede ser aplicado a delitos como el asalto o el robo con escalo. En lugar de deplorar los delitos contra los tenderos de ciertas zonas de la ciudad, podríamos argumentar (en cuanto economistas utilitaristas) del siguiente modo: los tenderos saben de antemano lo que les puede ocurrir. Antes de abrir su negocio, conocen de sobra el alto índice de delincuencia del sector y deben, por consiguiente, ser capaces de regular sus seguros y sus negocios de acuerdo con estas circunstancias. ¿Tendremos que decir, *en consecuencia,* que no hay por qué deplorar los latrocinios o, incluso, dando un paso más, que no son ilegales?[16]

Resumiendo: el delito es delito, y las violaciones de la propiedad son violaciones de la propiedad. ¿Acaso estos propietarios previsores, que procuran tomar ciertas medidas precautorias para mitigar las consecuencias de los delitos futuros, deberán encima verse penalizados con la privación del derecho a entablar una defensa legal de las propiedades justamente poseídas? ¿Ha de castigar la ley la virtud de la previsión?

Puede abordarse de otra manera el problema de los deudores morosos: un acreedor, a la vista de los honrados intentos del deudor por

[16] Debo este ejemplo al Dr. Walter Block.

pagar, puede tomar la libre y voluntaria decisión de condonar una parte o la totalidad de la deuda. Es importante subrayar aquí que en el sistema libertario, que defiende los derechos de la propiedad, cada acreedor únicamente puede condonar *su propia deuda,* sólo puede renunciar a sus personales reclamaciones. Existe, pues, la posibilidad de que no sea legal una situación en la que la mayoría de los acreedores obligue a la minoría a «olvidar» sus propias reclamaciones.

La remisión voluntaria de una deuda puede acontecer una vez producido el impago, pero puede también estar incorporada al contrato de deuda *original.* En este segundo caso, *A* puede prestar ahora 1.000 dólares a *B,* a cambio de 1.000 dólares al cabo de un año, pero añadiendo la *previsión* de que, si se producen ciertas circunstancias de insolvencia inevitable, el primero condonará al segundo, en todo o en parte, la deuda. Es probable que *A* quiera cargar unos intereses más elevados para compensar el riesgo adicional de pérdida. Pero lo que aquí nos importa es que, en estas legítimas situaciones de condonación, el descargo de la deuda lo acuerdan *de forma voluntaria* los acreedores individuales, ya sea en el convenio original o tras haberse producido el impago.

La condonación voluntaria adquiere, desde el punto de vista filosófico-legal, la categoría de un regalo del acreedor al deudor. De manera bastante sorprendente, mientras los teorizadores de la transferencia de títulos consideran que este regalo es un convenio perfectamente válido y legítimo de transferencia de títulos de dinero del acreedor al deudor, la doctrina jurídica corriente ha cuestionado la validez de este acuerdo de condonación como contrato vinculante. En la teoría actual, en efecto, un contrato vinculante ha de ser una promesa intercambiable por una «retribución» y, en el caso que nos ocupa, al acreedor no se le retribuye con nada. Pero en el principio de transferencia de títulos no existen problemas en el tema de las condonaciones. «El acto del acreedor al renunciar a su reclamación es de la misma especie que cualquier otro acto ordinario de transferencia. En todos los casos, el acto es simplemente la manifestación del consentimiento del propietario de los derechos».[17]

[17] Ferson, *The Rational Basis of Contracts,* p. 159. Acerca de la absurda consecuencia de la actual teoría contractual, que pone en duda la validez de las condonaciones voluntarias, véase Gilmore, *The Death of Contract,* p. 33.

Y otro punto importante: en nuestro modelo de transferencia de títulos, las personas deben tener capacidad para vender *no sólo* el pleno título de posesión de la propiedad, sino también *una parte* de la misma, reservando el resto para sí o para otros a quienes deseen donarlo o venderlo. Así, como ya hemos visto antes, el *copyright* del derecho común establece que el autor o editor pueden vender todos los derechos de su propiedad *excepto* el derecho a revenderlo. Serían igualmente válidos y de obligado cumplimiento los convenios de propiedad en los que, por ejemplo, un promotor vende a un comprador todos los derechos sobre una casa y unas tierras, *excepto* el de construir un edificio que sobrepase una determinada altura o que se aparte de un determinado estilo. La única condición es que debe haber en todo tiempo alguno o algunos propietarios de *todos* los derechos de una propiedad dada. En el caso de un convenio restrictivo, por ejemplo, debe haber *alguien* que sea propietario del derecho a construir un edificio elevado; si no el promotor, algún otro que haya comprado o recibido tal derecho. Si este derecho ha sido abandonado y nadie lo posee en la actualidad, debe entenderse que el dueño de la casa lo hace suyo por «colonización» y puede, por consiguiente, construir un edificio de la altura que le plazca. En síntesis, «la propiedad no puede estar» incesantemente flanqueada de pactos y restricciones que ignoren los deseos de *todos* los dueños actuales de dichas propiedades.

Esta condición excluye el *vínculo* como derecho ejecutable. Bajo el vínculo, un padre podría legar sus tierras a sus hijos y nietos bajo la condición de que nunca *en el futuro* salgan de la familia (procedimiento típico del feudalismo). Pero esto significaría que los propietarios actuales *no pueden* vender la propiedad, esto es, que están regidos por la mano muerta del pasado. Ahora bien, *todos* los derechos de propiedad deben estar en manos de personas vivas. Tal vez pueda entenderse la voluntad del testador en el sentido de un requerimiento moral a sus descendientes para que conserven intactas las tierras de la familia, pero no puede constituir una obligación legal. Los derechos de propiedad sólo pueden ser concedidos y disfrutados por seres vivos.

Hay, en fin, un caso en el que se descubre una grave contradicción interna en el modelo de «expectativas prometidas», según que se

ponga el acento en las «expectativas» o en las «promesas» de la teoría. Nos referimos al problema legal de si «la compra anula el alquiler». Supongamos que Pérez posee una extensión de terreno y que se la alquila por cinco años a Rodríguez. En un momento posterior, vende la finca a Rojo. ¿Está Rojo obligado a respetar las cláusulas de alquiler o puede despedir inmediatamente a Rodríguez? En la teoría de la promesa, es sólo Pérez quien ha prometido algo. Rojo no ha hecho promesa alguna y no está, por consiguiente, obligado a respetar el arrendamiento. En la teoría de las expectativas, el alquiler concertado genera en Rodríguez la expectativa de que podrá ocupar y utilizar la tierra durante cinco años. Por tanto, según el modelo de promesa, la compra anula el alquiler, mientras que no ocurre así en el modelo de expectativas. La teoría de la transferencia de títulos elimina el problema. Aquí, Rodríguez, el arrendador, posee el usufructo de la propiedad durante el periodo de arrendamiento contratado. Es decir, se le ha transferido, por cinco años, el uso de la propiedad. Rojo no puede, por tanto, anular el alquiler (excepto, claro está, en el caso de que en el contrato de arriendo se hubiera estipulado expresamente que éste quedaba anulado si se vende la finca).

Hay una implicación política de crucial importancia para nuestra teoría de la transferencia de títulos —como opuesta a la teoría de la promesa— a propósito de los contratos válidos y de obligado cumplimiento. Debe quedar bien claro que la teoría de la transferencia de títulos expulsaba inmediatamente del ruedo todas las variantes de la teoría del «contrato social» aducidas como justificación del Estado. Dejando aparte el problema histórico de si alguna vez ha existido un contrato social, debe ser evidente que tal contrato, ya se le entienda como la hobbesiana renuncia a todos los derechos individuales o la lockeana del derecho de legítima defensa o bajo cualquier otra modalidad, habría sido, en todo caso, una simple promesa de un comportamiento futuro (de una voluntad futura) y bajo ningún concepto la renuncia a un título sobre una propiedad enajenable. Ninguna promesa del pasado puede atar las manos de las generaciones del futuro, ni siquiera la que hace un prometiente aquí y ahora.[18]

[18] Como Rousseau afirma: «Incluso en el caso de que un hombre pudiera enajenarse a sí mismo, no puede enajenar a sus hijos. Éstos han nacido libres, su

La actual legislación contractual es una mezcla todavía inacabada del enfoque de la transferencia de títulos y del modelo de expectativas prometidas, en la que bajo la influencia del positivismo legal y del pragmatismo de los siglos XIX y XX ha llegado a imponerse este segundo modelo. Una teoría libertaria de los derechos naturales y de los derechos de propiedad debe reconstruir la ley contractual sobre la base de la transferencia de los títulos de propiedad.[19]

libertad les pertenece y nadie, salvo ellos, tiene derecho a disponer de ella... ya que enajenar la libertad de otro es contrario al orden natural y un uso abusivo de los derechos de los padres.» Rousseau, según la ed. del *Social Contract* de Barker, pp. 174-175. Ya cuatro decenios antes de Rousseau, en los primeros años de la década de 1720, los escritores libertarios ingleses John Trenchard y Thomas Gordon, en sus *Cato's Letters* —que ejercieron una gran influencia en la formación del talante de las colonias británicas de América— habían declarado lo siguiente: «Todos los hombres nacen libres; la libertad es un don que reciben del mismo Dios... No pueden consentir en verse enajenados de ella, si bien es posible que se la quiten por la comisión de delitos. Nadie... puede... renunciar a la vida, la libertad, la religión o las propiedades adquiridas para sus descendientes si quiere que éstos nazcan —como él mismo— libres, ni nadie puede estar atado por un pacto inicuo o ridículo.» *Cato's Letters,* n° 59, en D.L. Jacobson, ed., *The English Libertarian Heritage* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1965), p. 108.

[19] El actual requisito de que debe existir una «retribución» para que las promesas sean de obligado cumplimiento constituye una inyección filosóficamente confusa de los principios de transferencia de títulos en las leyes contractuales. Véase Edward Jenks, *The History of the Doctrine of Consideration in English Law* (Londres: C.J. Clay and Sons, 1892), cap. 3.

Los contratos como promesas de cumplimiento obligado entraron en la legislación inglesa de la mano de un canon eclesiástico y de la ley mercantil consuetudinaria, y a través también de la teoría del *assumpsit* posterior a la conquista normanda. El *assumpsit* reforzaba las «promesas» que supuestamente hacían los posaderos y transportistas a sus clientes. Sobre el *assumpsit* véase Jenks, *History of Doctrine of Consideration,* pp. 124-125; James Barr Ames, «History of Assumpsit», en *Selected Readings on the Law of Contracts* (Nueva York: Macmillan, 1931), pp. 37-40.

Las leyes inglesas anteriores a la conquista normanda se basaban, en lo referente a los derechos de propiedad, en la transferencia de títulos. En esencia, toda deuda era considerada como un depósito por un lote específico de enseres. Uno de los problemas de esta variante consistía en que la gente no tenía capacidad para concertar *ahora* la asignación de títulos de bienes para una fecha posterior. En consecuencia, los acreedores no tenían derecho de retención sobre los activos futuros del deudor si éste carecía de fondos en el momento mismo en que debía hacer frente a su deuda. Además, el hecho de poner el én-

fasis únicamente en la *posesión física* de la propiedad demostraba que la concepción inglesa prenormanda del «título» de propiedad era muy deficiente. Así, en virtud de dicha concepción, una vez concluido un contrato de venta, el vendedor ya no tenía derecho a plantear reclamaciones por el precio del dinero (dado que todavía no había tomado posesión física de la suma y no podía, por consiguiente, convertirse en depósito, mientras que el comprador sí podía demandar ante los tribunales la entrega de los bienes). Estas primitivas deficiencias de la teoría contractual prenormanda contribuyeron, en parte, a que fuera sustituida por el modelo de promesa. Pero véase también el declive de la fianza por incumplimiento *supra,* pp. 200-202. Cf. Robert L. Henry, *Contracts in the Local Courts of Medieval England* (Londres: Longmans, Green, 1926), pp. 238-241, 245. También Jenks, *History of Doctrine of Consideration,* pp. 115-118; Frederick Pollock, «Contracts», *Encyclopedia Britannica,* 14ª ed. (1929), VI, 339-340; James Barr Ames, «The History of Assumpsit», *Harvard Law Review,* vol. 2, n° 2 (15 de mayo de 1888), pp. 55-57; Ferson, *The Rational Basis of Contracts,* p. 121; y especialmente Evers, «Law of Contracts», pp. 1-2.

Para otras concepciones parecidas a las de la Inglaterra prenormanda en otras culturas, véase Max Gluckman, *The Ideas in Barotse Jurisprudence* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), pp. 177,182-183,198; John D. Mayne, *Treatise on Hindu Law and Usage* (N.C. Aiyar, ed., 11ª ed., Madras: Higginbothams, 1953), pp. 395-447; Daruvala, *The Doctrine of Consideration,* p. 270; E. Alian Farnsworth, «The Past of Promise: An Historical Introduction to Contract», *Columbia Law Review,* vol. 69, n° 4 (abril de 1969), p. 587.

En una posición contraria a la de numerosos utilitaristas y filósofos pragmatistas, Immanuel Kant intentó construir la teoría del contrato sobre la base de la transferencia, más que sobre la de la promesa. Immanuel Kant, *The Philosophy of Law: An exposition of the Fundamental Principies of Jurisprudence as the Science of Right* (Edinburgo: T & T. Clark, 1887), p. 101. Esta posición kantiana presenta, por desgracia, dos grandes escollos. Primero, da por supuesto que las transferencias voluntarias de propiedad deben tener lugar en el marco de la obediencia a la voluntad general impuesta por la sociedad civil. Ahora bien, libre elección y obediencia civil son conceptos intrínsecamente contradictorios. Y, segundo, Kant insistía en que los contratos son voluntarios cuando existe un acuerdo en los estados mentales subjetivos de las partes contratantes. Pero, ¿cómo pueden determinar los tribunales la existencia de tal estado mental subjetivo? La teoría del contrato resuelve mucho más fácilmente el problema, ya que puede afirmar que cuando ambas partes proceden a transferir títulos y ninguna de las dos actúa bajo violencia física o amenaza de la misma, el contrato es voluntario, consensuado y válido. En suma, el consenso entre las partes queda establecido en virtud del cumplimiento de unas determinadas acciones en condiciones no coactivas. Véase *Hallock v. Commercial Insurance Co.,* 26 N. J. L. 268 (1857); William Anson, *Principies of the English Law of Contract* (2ª ed., 1882), p. 13; Samuel Williston, «Mutual Assent in the Formation of Contracts», *Selected Readings,* pp. 119-127.

CAPÍTULO XIX

EL DRAMA DEL BOTE SALVAVIDAS

Se ha insistido muchas veces en que la existencia de situaciones de gravedad extrema, de «bote salvavidas», desautoriza la teoría de los derechos absolutos de propiedad, o, en todo caso, de los derechos absolutos de autopropiedad. Se afirma que, dado que todas las teorías sobre los derechos individuales parecen dejar de funcionar o funcionan mal en estas situaciones límite, afortunadamente raras, se sigue que no puede admitirse el concepto de derechos inviolables. Imaginemos una de estas situaciones en la que, en un naufragio, se lanza al agua un bote con capacidad para ocho personas, y hay veinte que intentan salvarse. ¿Quién decide los que se han de salvar y los que tendrán que morir? ¿Qué ocurre en tal caso con el derecho a la posesión de sí? (Otros autores prefieren hablar aquí de «derecho a la vida», pero se trata, en realidad, de una terminología engañosa, ya que puede dar a entender que el «derecho a la vida» de *A* justifica la invasión de la vida y la propiedad de un tercero, por ejemplo, «el derecho a la vida» de *B,* con todas las lógicas derivaciones. El «derecho a la autoposesión» de *A y B* evita este tipo de confusiones.)

Digamos, para empezar, que difícilmente puede proponerse una situación de bote salvavidas como criterio válido para una teoría de los derechos, ni de cualquier teoría moral, del tipo que fuere. No pueden invocarse los problemas que se le presentan a toda teoría moral en situaciones extremas para invalidar las reglas de las situaciones normales. En cualquier esfera de teoría moral intentamos articular una ética para el hombre basada en su naturaleza y en la naturaleza del mundo, y esto es cabalmente lo que se entiende por naturaleza normal, por el modo usual de fluir la vida, y no las situaciones raras o anómalas. De ahí, precisamente, la sabia máxima de jurisprudencia de que «los casos difíciles hacen malas leyes». Intentamos ar-

ticular una ética para las circunstancias generales de la vida humana. No estamos, en definitiva, interesados en estructurar una ética centrada en coyunturas inusuales, extremas, con las que casi nunca nos enfrentamos.[1,2]

Tomemos, para aclarar esta idea, un ejemplo que se sitúa fuera del ámbito de los derechos de propiedad, o incluso de los derechos en general, pero dentro de la esfera de los valores éticos normales. La mayoría de la gente admite el principio de que «es ético que un padre salve a su hijo del peligro de ahogarse». Pero entonces alguno de nuestros escépticos del bote salvavidas se pondrá en pie y lanzará el desafío: «¡Ajá! Pero suponga usted que se están ahogando dos de sus hijos, y sólo puede salvar a uno. ¿A cuál elegiría? El hecho de que *tiene que* dejar morir a uno, ¿no invalida el auténtico principio moral de que tendría que salvar al que se ha ahogado?» Dudo que haya muchos moralistas dispuestos a negar que sea éticamente deseable el principio de que debe salvarse al niño sólo porque no puede aplicarse tal principio en una de estas situaciones de «bote salvavidas». Pero esto dicho, ¿por qué estas situaciones extremas han de presentar un cariz diferente en la esfera de los derechos?

En tales situaciones nos hallamos, al parecer, en una guerra de todos contra todos y, a primera vista, se diría que en ellas no tiene aplicación nuestra teoría de la autoposesión o de los derechos de pro-

[1] Desde el punto de vista pragmático merece la pena señalar, a propósito de estas rarísimas situaciones de bote salvavidas, que, como sabemos por las ciencias económicas, en un régimen de derechos de propiedad y de economía de libre mercado quedarían reducidas al mínimo estas dramáticas circunstancias, es decir, habría sólo un número mínimo de casos en los que varias personas tienen que disputarse un recurso escaso para poder sobrevivir. Una economía de libre mercado y derechos de propiedad eleva los niveles de vida de todas las personas y amplía la esfera y el rango de las elecciones, armonizando así la libertad con la abundancia y reduciendo estas situaciones extremas a su más bajo nivel humanamente posible. De todas formas, es preciso reconocer que este argumento utilitarista no da una respuesta satisfactoria a todas las preguntas sobre el derecho y la justicia.

[2] Para una sardónica protesta contra el uso y abuso de ejemplos absolutamente inhabituales en la filosofía moral, véase G.E.M. Anscombe, «Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth», *The Listener* (14 de febrero de 1957), p. 267.

piedad. Pero, en el ejemplo citado, la razón es que estos derechos están mal definidos. La cuestión crucial es: *¿quién* es el propietario del bote? Si este propietario, o su representante (p. e., el capitán de la nave) ha perecido en el naufragio y no ha impartido, antes del hundimiento del buque, instrucciones para la asignación de las plazas si se produce esta emergencia,[3] puede entenderse que, al menos temporalmente, y mientras se prolonga la situación, el bote está abandonado y, por tanto, *sin dueño.* Es aquí donde entran en juego nuestras reglas, según las cuales los recursos por nadie poseídos pasan a ser propiedad del primero que toma posesión de ellos. En síntesis, los ocho primeros que alcanzan el bote pasan a ser, en nuestra teoría, sus «dueños» y usuarios. Cualquier otro que los eche más tarde comete un acto de agresión al violar los derechos de propiedad contra los «colonizadores», a los que expulsa y, una vez llegados a la playa, podrían pedírseles responsabilidades por su violación de los derechos de propiedad (tal vez incluso por asesinato, si han arrojado a alguien por la borda).

¿No genera este principio de «colonización» una furiosa competición por alcanzar los puestos del bote? Competición, tal vez. Pero no tiene por qué ser furiosa. Si se utiliza la fuerza física contra otro para arrojarle del puesto «colonizado», se comete una agresión criminal contra él, y no puede recurrirse a las agresiones para establecer derechos de colonización (del mismo modo que un colono no puede emplear la fuerza para impedir que otro llegue el primero a una zona del país).

A quienes opinan que este principio de colonización es excesivamente duro podemos replicarles, a) que nos hallamos ya inmersos en una situación intolerablemente dura y, por fortuna, poco frecuente, cuando no existen soluciones humanas o agradables; y b) que resultaría absolutamente intolerable *cualquier otro* principio de asignación. El desde siempre venerado lema «primero las mujeres y los niños» no tiene ninguna justificación moral. ¿En virtud de qué principio de justicia tienen los varones menos derechos a sobrevivir que las muje-

[3] Si el propietario del navio ha impartido de antemano instrucciones sobre el uso de su propiedad —el bote salvavidas— éstas son de obligado cumplimiento. Debo esta precisión a Williamson M. Evers.

res y los niños? Y lo mismo cabe decir respecto a que hay que salvar las mentes «superiores» a costa de las inferiores. Dejando aquí aparte la vacilante objeción de *quién* y con qué criterio decide lo que es superior o inferior, este punto de vista implica que los «superiores» tienen derecho a vivir a costa de los «inferiores». Y esto viola todos los conceptos sobre la «igualdad de derechos» y hace imposible cualquier ética para la raza humana.[4]

Hay una salida mucho más clara para el drama del bote salvavidas si han sobrevivido al naufragio el propietario o su representante, o si han establecido reglas para la distribución de las plazas. En este caso, nuestra teoría afirma que le corresponde al dueño del bote el *derecho* de asignación de los espacios. Puede elegir varias fórmulas para esta distribución: por orden de llegada, las mujeres y los niños primero, o cualquier otro. Y por mucho que nos desagrade la moralidad de este criterio, debemos conceder que le asiste el *derecho* a hacerlo del modo que le plazca. Insistamos una vez más en que toda interferencia por la fuerza en esta distribución del propietario —por ejemplo, arrojando a la gente de su sitio— es, en última instancia, una invasión del derecho de propiedad, que el agresor puede ser rechazado al instante y que se le pueden exigir más adelante responsabili-

[4] En 1884, un tribunal británico rechazó el alegato de «necesidad» por el que la defensa intentaba justificar el asesinato de un joven náufrago a manos de varios de sus compañeros adultos, que se alimentaron con la carne del cadáver. El juez, lord Coleridge, se preguntaba: «¿Quién ha de ser el árbitro de esta especie de necesidad? ¿Con qué regla medir el valor comparativo de las vidas? ¿El vigor físico, la inteligencia, o qué? Es evidente que se verá beneficiado aquel a quien le corresponda determinar la necesidad que justifica su decisión de salvar su vida arrebatándosela deliberadamente a otros.» *The Queen v. Dudley & Stephens,* 14 Q. B. D. 273 (1884), citado por John A. Robertson, «Involuntary Euthanasia of Defensive Newborns: A Legal Analyse», *Stanford Law Review* (enero de 1975), p. 241. En sentido contrario, en Pensilvania, en 1842, *United States v. Homes,* el tribunal intentaba justificar el homicidio de personas en un bote salvavidas a condición de que las víctimas fueran designadas «en juego limpio, por ejemplo, echando a suertes». Pero no explicaba suficientemente en virtud de qué criterio puede afirmarse que el ciego azar sea juego limpio. 26 F. Cas. 360 (N° 15, 383) (C.C. E. D. Pa. 1842). Véase *ibidem,* pp. 240-241, 243*n.* Lon L. Fuller, «The Case of the Speluncean Explorers», *Harvard Law Review* (febrero de 1949), pp. 616-645, aporta una interesante discusión, claramente basada en los dos casos mencionados, aunque no llega a conclusiones definitivas.

dades por su agresión. Nuestra teoría del derecho absoluto de la propiedad resulta ser, en definitiva, el modo más satisfactorio —o, como mínimo, el menos insatisfactorio— para situaciones trágicas como las de los supervivientes de un bote salvavidas.

Hay una versión mucho más dramática del caso del bote salvavidas —en la que no figura para nada el principio de la prioridad de posesión del bote— cuando (por traer aquí un ejemplo mencionado por el profesor Eric Mack) dos náufragos luchan por una tabla que sólo puede soportar el peso de uno de ellos. ¿Puede aplicarse también aquí el principio de agresión y derecho de propiedad? Sí, también aquí puede utilizarse nuestro principio de la colonización como base de la propiedad. Es decir, la primera persona que alcance la tabla es, para esta ocasión, su «propietario», y la segunda que se acerca y le arroja al agua es un auténtico violador de su propiedad y tal vez perseguible ante los tribunales por asesinato. Una vez más: nadie puede hacer uso de la fuerza para impedir que otro alcance la tabla, porque sería un acto de agresión.[5]

Podría hacérsele a nuestra teoría la siguiente objeción: que la doctrina de los derechos de propiedad o de autoposesión se establece de acuerdo con las condiciones en que se vive y se progresa en este mundo y que, por consiguiente, en esta circunstancia de necesidad extrema, en la que el hombre tiene que elegir entre la siguiente alternativa: *o* me salvo *o* violo los derechos de propiedad del dueño del bote (o, en nuestro ejemplo, del «colonizador» del bote) es ridículo esperar que se renuncie a la vida por mor de un principio abstracto de los derechos de propiedad. Debido justamente a este tipo de consideraciones, son muchos los libertarios que, aun admitiendo la validez general del principio en circunstancias normales, lo abandonan en amplia medida en los contextos en los que, cuando se trata de elegir entre salvar la propia vida o agredir la propiedad o tal vez la vida de otro, creen que existen razones morales para optar por lo segundo. Por consiguiente, en este tipo de situación ya no regiría el principio de los derechos de propiedad.

[5] Para una crítica de esta especie de «contextualismo» o «situacionismo» a que recurre aquí Mack, véase las líneas que siguen. Cf. Eric Mack, «Individualism, Rights, and the Open Society», en T. Machan, ed., *The Libertarian Alternative* (Chicago: Nelson-Hall Co., 1974), pp. 29-31.

El error de estos libertarios «contextualistas» o «situacionistas» consiste en confundir el tema de la *moralidad* de la acción de una persona en estas trágicas circunstancias con el otro, completamente distinto, de si al apoderarse por la fuerza del bote o de la tabla en que se encuentra otra persona viola, o no, los derechos de propiedad de ésta. En nuestra construcción de una teoría de la libertad y de la propiedad, es decir, de una ética «política», no entra el problema de los principios *morales* personales. No nos preguntamos si es moral o inmoral para alguien morir, ser honrado, desarrollar sus facultades, ser amable o ruin con sus vecinos. Lo único que en este género de discurso nos interesa son las cuestiones de «ética política», tales como la función propia de la violencia, el ámbito de los derechos o las definiciones de delito y de agresión. Que para Pérez —excluido de la tabla o del bote por su propietario— sea moral o inmoral recurrir a la fuerza para echar a otro ocupante o prefiera morir heroicamente, es asunto que no nos concierne ni es tema que deba abordarse en una teoría de la ética política.[6] El punto crucial es que *incluso* admitiendo que un libertario «situacionista» pueda afirmar que en esta trágica coyuntura Pérez *debería* arrojar a alguien del bote para salvar su vida, incluso entonces está llevando a cabo una acción agresiva de los derechos de propiedad de otro individuo y que se está convirtiendo en probable asesino de la persona expulsada. Por tanto, si alguien declara que, por su parte, se vería en el deber de intentar salvar su vida recurriendo a la fuerza en la lucha por un espacio en el bote, sería, en nuestra opinión, perseguible ante los tribunales como criminal invasor de los derechos de propiedad de terceros, y tal vez también como asesino. Una vez declarado culpable, al dueño del bote o a los herederos de la persona arrojada al mar les cabe el *derecho* de perdonar a Pérez, en atención a las inhabituales circunstancias en que cometió su acción; pero tienen asimismo el derecho de *no* perdonar y de hacer descargar sobre él todo el peso de sus derechos legales para castigarle. Re-

[6] Por lo demás, el ejemplo de Mack no demuestra que deba surgir un conflicto inevitable entre los derechos de propiedad y los principios morales. El conflicto de su ejemplo surge entre los derechos de propiedad y los dictados de la prudencia o el interés personal. Pero esto segundo sólo es factor dominante en la moralidad si se adopta el egoísmo moral, como hace de hecho el profesor Mack, pero que no pasa de ser una entre otras varias posibles teorías morales.

pitamos, una vez más, que nuestra teoría se limita a precisar los derechos de las personas que se encuentran en esta dramática situación, sin entrar en el ejercicio voluntario que de sus derechos pueda hacer cada una de ellas. En nuestra opinión, al dueño de la propiedad o al heredero de la persona asesinada debe asistirle el derecho a demandar ante la ley y exigir el castigo justo del agresor. La falacia de los «situacionistas» es confundir las consideraciones de la moralidad personal (¿qué debería hacer Pérez?) con el problema de los derechos en este caso concreto. Retiene, pues, su valor absoluto el derecho de propiedad también en la trágica situación del bote salvavidas.

Además, si el dueño del bote, Benítez, ha sido agredido por Pérez y tiene, por tanto, el derecho a demandarle más adelante, lo tiene también para repeler la agresión en el acto. Si Pérez intenta recurrir a la violencia para asegurarse un sitio en el bote, Benítez o el agente encargado de su defensa tiene derecho a repeler la agresión, por la fuerza si es necesario.[7]

Recapitulando la aplicación de nuestra teoría a las situaciones extremas: si un hombre ataca a otra persona o a sus propiedades para salvar su vida, tal vez actúe moralmente, o tal vez no. Esta cuestión carece de interés en el presente libro. Con independencia de que la acción sea moral o inmoral, en cualquier criterio que se aplique es un agresor que comete el delito de violar la propiedad de otro, y la víctima actúa dentro del ámbito de sus derechos si repele al agresor por la fuerza o si le demanda ante los tribunales en un momento posterior al de la comisión del delito.

[7] Un parecido punto de vista asume el profesor Herbert Morris. Hablando del concepto de derechos en general, más que de las varias «situaciones de bote salvavidas», Morris defiende la idea de que los derechos han de ser absolutos, y no simples presunciones *prima facie.* En aquellas situaciones en las que podría tal vez considerarse ético desde el punto de vista personal invadir los derechos de otros, debe ponerse el acento en que, en todo caso, hay una *invasión* de derechos y que, por consiguiente, se trata de una infracción sujeta a castigo. Véase Herbert Morris, «Persons and Punishment», *The Monist* (octubre de 1968), pp. 475-501, esp. 497ss.

CAPÍTULO XX

LOS «DERECHOS» DE LOS ANIMALES

En los últimos tiempos ha experimentado una creciente difusión la moda de ampliar el concepto de los derechos para abarcar también a los animales. Se afirma, en efecto, que, dado que los animales tienen los mismos plenos derechos que los seres humanos, no se debería permitir —es decir, nadie tiene el derecho de— matarlos o comerlos.

Esta postura tropieza con múltiples dificultades, incluidas las concernientes a los criterios a emplear para decidir qué animales deben incluirse en la esfera de los derechos y cuáles quedarían fuera. (No son muchos los teorizadores dispuestos a llegar tan lejos como Albert Schweitzer, que niega que exista el más mínimo derecho a pisar una cucaracha. Y si se quiere ampliar la teoría desde los seres conscientes a *todos* los seres vivientes, como las bacterias y las plantas, no estaría lejos la extinción de la raza humana.)

Pero el defecto fundamental de la teoría de los derechos de los animales es más básico y de mayor alcance.[1] La afirmación de los derechos humanos no es, propiamente hablando, de carácter emotivo. Las personas poseen derechos no porque nosotros «sintamos» que los tienen, sino en virtud del análisis racional de la naturaleza del hombre y del universo. Brevemente, el hombre tiene derechos porque son derechos *naturales.* Se fundamentan en su propia naturaleza: en la capacidad humana de hacer elecciones conscientes, en la necesidad en que se encuentra de utilizar su mente y su energía para adoptar los fines y los valores, para conocer el mundo, para perseguir sus objetivos de tal modo que pueda vivir y progresar, en su capacidad y

[1] Presenta una refutación de los supuestos derechos de los animales Peter Geach, *Providence and Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 79-80; *idem, The Virtues,* p. 19.

su necesidad de comunicarse e interactuar con otros seres humanos y de participar en la división del trabajo. En síntesis, el hombre es un ser racional y social. Ningún otro animal, ningún otro ser posee esta capacidad de razonar, de hacer elecciones conscientes, de transformar su medio ambiente para avanzar, para desarrollarse, para colaborar voluntariamente en la sociedad y en la división del trabajo.

Por tanto, aunque los derechos naturales, como hemos venido subrayando, son absolutos, hay un aspecto en el que son relativos: son relativos *a la especie humana.* Una ética de los derechos para el género humano es esto cabalmente: es una ética para todos los hombres, con independencia de la raza, la religión, el color o el sexo. Es una ética para la especie hombre. La historia bíblica es plenamente significativa en este punto: al hombre se le ha «dado» —en términos de la ley natural podríamos decir que «tiene»— el dominio sobre todas las especies de la tierra. La ley natural está necesariamente vinculada a la especie.

Puede verse asimismo que el concepto de ética de la especie es parte de la naturaleza del mundo cuando se contemplan las actividades de las restantes especies. Hay algo más que una simple broma cuando se subraya que, en definitiva, los *animales* no respetan los derechos de otros animales; la condición del mundo y de todas las especies naturales es que las unas viven a base de comerse a las otras. La supervivencia entre las diferentes especies es cuestión de garras y dientes. Y sería indudablemente absurdo decir que el lobo es «malo» porque existe a base de «agredir» y devorar corderos, gallinas, etc. El lobo no es un ser maligno que acomete a otras especies; simplemente obedece a la ley natural de su propia supervivencia. Y lo mismo el hombre. Tan absurdo sería afirmar que los hombres «atacan» a las vacas y los lobos del mismo modo que los lobos atacan al rebaño como decir que el lobo es un «vil agresor» que debe ser «castigado» por su «delito». Y, sin embargo, esto es lo que se deduce cuando se quiere ampliar a los animales la ética natural de los derechos. Los conceptos de derechos, delincuencia, agresión, *sólo* pueden ser aplicados a las acciones de un hombre o de un grupo de hombres frente a otros seres humanos.

¿Qué decir del problema de los «marcianos»? Si algún día descubrimos y entramos en contacto con seres de otros planetas, ¿podrá decirse que tienen derechos *humanos*? Depende de su naturaleza. Si

nuestros hipotéticos «marcianos» son como los seres humanos —conscientes, racionales, capacitados para comunicarse con nosotros y participar en nuestra división del trabajo— debe suponerse que también ellos poseen los derechos hasta ahora reservados a los terrícolas.[2] Pero supongamos que los marcianos tienen además otras características, por ejemplo, la naturaleza de los legendarios vampiros, y que sólo pueden vivir alimentándose de sangre humana. En tal caso, y aparte su inteligencia, serían un enemigo mortal para nosotros y no podríamos entender que tengan los mismos derechos que los hombres. Serían mortales enemigos no porque fueran inicuos agresores, sino porque las necesidades y las exigencias de su naturaleza entrarían en conflicto inevitable con las nuestras.

Hay una ruda justicia en el conocido chiste de que «reconoceremos los derechos de los animales apenas lo soliciten». El hecho de que, obviamente, no pueden hacer este tipo de peticiones a favor de sus «derechos» es parte constitutiva de su naturaleza y explica por qué no son iguales a nosotros ni pueden tener los derechos de los seres humanos.[3] Y si se arguye que tampoco los bebés pueden hacerlo, la réplica es que llegará el día en que lo harán, en que serán personas humanas adultas, y los animales no.[4,5]

[2] Cf. la breve discusión sobre el hombre y las criaturas que podrían comparársele en John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Nueva York: Collier-Macmillan, 1965 [tr. esp. de S. Rábade y M.E. García, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Editora Nacional, Madrid 1980, 2 vols.]), p. 291.

[3] Para la estrecha conexión entre la capacidad de lenguaje y la especie humana, véase Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Nueva York: Macmillan, 1958), II, XI, p. 223.

[4] Se comete un error fundamental cuando se invocan los «derechos de los animales» sin antes definir con precisión —o ni siquiera definir— la *naturaleza* específica de la especie humana ni tampoco, por consiguiente, las diferencias entre los seres humanos y otras especies. Si no se razona en estos términos, nos hundimos en las arenas movedizas de los sentimientos subjetivos. Véase Tibor R. Machan, *Human Rights and Human Liberties* (Chicago: Nelson-Hall, 1975), pp. 202-203, 241, 245ss, 256, 292.

[5] Para una crítica de la confusión entre los bebés y los animales en que incurren los defensores de los derechos de estos últimos, cf. R.G. Frey, *Interests and Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980), pp. 22 ss. Debe darse una cálida bienvenida a la reciente crítica del libro de Frey frente a la moda filosófica de los derechos de los animales.

Tercera Parte

EL ESTADO CONTRA LA LIBERTAD

CAPÍTULO XXI

LA NATURALEZA DEL ESTADO

Hemos expuesto en las páginas precedentes una teoría de la libertad y de los derechos de propiedad y hemos señalado el código legal que debería implantarse para la defensa de estos derechos. Pero, ¿qué decir del gobierno y del Estado? ¿Cuáles son, estrictamente hablando, *sus* funciones, si es que las tienen? Muchas personas, entre ellas la mayoría de los politólogos, creen que una vez concedida la importancia —o incluso la vital necesidad— de alguna *particular* actividad del Estado, por ejemplo, la fijación de un marco legislativo legal, se concede *ipso facto* la necesidad del Estado mismo. Es cierto que el Estado desempeña varias importantes e incluso necesarias funciones: desde la promulgación de las leyes y la creación de plantillas de policías y bomberos hasta la construcción y conservación de las calles y las carreteras y los servicios postales. Pero esto no demuestra en modo alguno que *sólo* el Estado pueda cumplir estas tareas ni que las lleve a cabo de un modo aceptable.

Supongamos que en una determinada zona hay varios puestos de venta de melones que compiten entre sí. Uno de los comerciantes, López, expulsa por la fuerza a todos sus competidores; ha empleado, pues, métodos violentos para establecer un monopolio coactivo sobre la venta de melones en aquel espacio territorial. ¿Debe deducirse de aquí que la utilización de la violencia por parte de López para asentar y mantener su monopolio era esencial para el aprovisionamiento de melones en la vecindad? Por supuesto que no. No es sólo que de haber existido competidores y rivales potenciales López habría tenido que suavizar sus métodos violentos y sus amenazas; es que, además, la economía demuestra que, al disponer de un monopolio coactivo, López tenderá a prestar malos servicios y de manera ineficaz. Protegido frente a la competencia mediante el uso de la fuerza, pue-

de proporcionar servicios caros y deplorables, ya que los consumidores no tienen ninguna otra opción.[1] En el supuesto de que hubiera un grupo que reclamara la abolición del monopolio coercitivo de López, no serían muchas las personas que acusarían a los «abolicionistas» de la temeridad de desear privar a los clientes de sus queridos melones.

Pues bien, el Estado no es otra cosa que nuestro hipotético López a escala gigantesca y global. A lo largo de la historia, grupos de hombres que se dan a sí mismos el nombre de «el Gobierno» o «el Estado» han intentado —generalmente con éxito— hacerse con el monopolio coactivo de los tableros de mando de la economía y la sociedad. El Estado se ha arrogado, más en concreto, el monopolio coactivo sobre la policía y los servicios militares, la promulgación de las leyes, la administración de justicia, la acuñación de moneda, las tierras vírgenes (el «dominio público»), las vías de comunicación, los ríos y aguas costeras y los servicios postales. El control de la tierra y de los transportes ha sido una herramienta excelente para asegurarse por doquier el control de la sociedad; en numerosos países, las autopistas comenzaron siendo un medio que permitía a los gobiernos trasladar rápidamente y según su deseo tropas a través de los territorios sometidos. El control de la oferta monetaria es un mecanismo que proporciona a los Estados ingresos fáciles y seguros y los poderes estatales garantizan que no se permitirá a los competidores privados invadir este autoarrogado monopolio mediante la capacidad de falsificar (es decir, de crear) dinero nuevo. El monopolio de los servicios postales ha sido durante mucho tiempo un método eficaz para mantener vigilada cualquier posible ingobernable y subversiva oposición. En épocas más históricas, el Estado ha ejercido un severo dominio sobre la religión, en general mediante la consolidación de confortables alianzas con la iglesia establecida, a través de las cuales ambas instituciones se apoyaban mutuamente: el Estado garantizaba a los sacerdotes poder y riqueza y la iglesia enseñaba, en cambio, a la población sometida el deber, de origen divino, de obedecer al César. Pero hoy día, cuando la iglesia ha perdido una gran parte de su capacidad de convicción en la sociedad, el Estado se ve frecuentemen-

[1] Véase Rothbard, *Power and Market,* pp. 172-181; Idem, *For a New Liberty,* pp. 194-201.

te tentado a abandonar la religión a sus propios recursos y concentrarse en alianzas parecidas, aunque más flojas, con los intelectuales seculares. En ambos casos, las autoridades estatales ejercen el control de las palancas de la propaganda para inducir a sus súbditos a la obediencia o para exaltar a sus gobernantes.

Pero, por encima de todo, el monopolio crucial del Estado radica en el control del uso de la violencia: desde la policía y las fuerzas armadas a los tribunales, que son el lugar del poder decisivo último en las discusiones sobre los delitos y los contratos. El control de la policía y del Ejército es de singular importancia para reforzar y asegurar todos los restantes poderes del Estado, incluido el más trascendental de todos ellos, el de extraer las rentas de los ciudadanos mediante coacción.

Hay un poder de decisivo alcance inherente a la naturaleza misma del aparato del Estado. *Todas las demás* personas y los restantes grupos de la sociedad (salvo algunos conocidos y esporádicos casos delictivos de los ladrones y atracadores de bancos) obtienen sus rentas por procedimientos voluntarios: bien vendiendo bienes y servicios al público o por donaciones surgidas de la libre voluntad (por ejemplo, por afiliación a un club o a una asociación, o por herencia). Sólo el Estado consigue sus ingresos mediante coacción, amenazando con graves castigos a quienes se nieguen a entregarle su parte. A esta coacción se la llama «impuestos», aunque en épocas de lenguaje menos refinado se la conocía con el expresivo nombre de «tributos». La contribución es, pura y simplemente, un robo, un robo a grande y colosal escala, que ni los más grandes y conocidos delincuentes pueden soñar en igualar. Es una apropiación coactiva de las propiedades de los moradores (o súbditos) del Estado.

El lector escéptico puede llevar a cabo un instructivo ejercicio mental intentando dar una definición del concepto de impuestos o tributos que no incluya *también* la acepción de robo. Como el ladrón, el Estado exige, como a punta de pistola, nuestro dinero; si el contribuyente se niega a pagar, se le quitan sus activos por la fuerza, y si intenta resistirse a esta depredación es arrestado o incluso tiroteado si persiste en su negativa. Cierto que los defensores del Estado afirman que los impuestos son «realmente» voluntarios; pero basta imaginar —para refutar de una manera simple e instructiva semejante

pretensión— lo que ocurriría si el Estado declarase abolidos los impuestos y se contentara con lo conseguido mediante aportaciones voluntarias. ¿Alguien cree *realmente* que seguiría entrando en las arcas públicas algo ni remotamente comparable a las ingentes sumas que recauda el Estado? Es probable que ni siquiera los teorizadores que proclaman que los castigos nunca hacen desistir de la comisión de delitos se atreverían a sostener aquí tal hipótesis. Estaba muy en lo cierto el gran economista Joseph Schumpeter cuando escribía áridamente que «la teoría que construye los impuestos en analogía con las cuotas de un club o la compra de los servicios digamos de un médico sólo demuestra cuán lejos se mueve esta parte de las ciencias sociales de los hábitos científicos de la mente.»[2]

Algunos economistas han defendido recientemente que los impuestos son «realmente» voluntarios porque es el método que garantiza que cada uno paga por proyectos deseados por todos. Se asume, por ejemplo, que todos desean que el gobierno construya un dique en una zona determinada; pero mientras que *A* y *B* contribuyen voluntariamente al proyecto, no es seguro que C y D no intentarán escurrir el bulto y rehuir sus responsabilidades. Por consiguiente, los individuos *A, B, C, D...,* todos ellos dispuestos a contribuir a la construcción del dique, *convienen* en ejercer coacción los unos sobre los otros a través de los impuestos, que dejan de ser, en consecuencia, una coacción *real.* Pero esta teoría presenta muchas lagunas. Hay, en primer lugar, contradicciones internas entre voluntariedad y coacción: que la coacción sea de todos contra todos no la convierte en voluntaria. En segundo lugar, incluso admitiendo de momento que todos los individuos estuvieran dispuestos a contribuir a la construcción del dique, no hay modo de asegurar que la contribución impuesta a cada uno de ellos no sea superior a lo que aceptarían pagar voluntariamente, aunque todos contribuyan. El gobierno puede imponer 1.000 dólares a Pérez, cuando éste sólo querría abonar 500. La cuestión es que precisamente porque los impuestos son obligatorios, no existe modo de garantizar (como hace automáticamente el mercado) que la suma con que cada uno contribuye es la que «realmente» estaría dispuesto

[2] Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (Nueva York: Harper & Bros., 1942[tr. esp. de José Díaz García, Aguilar, Madrid 1971]), p. 198.

a entregar si las aportaciones fueran voluntarias. En la sociedad libre, el consumidor que compra libremente un receptor de televisión por 200 dólares *demuestra,* con su libre elección, que el aparato tiene para él más valor que los 200 dólares que entrega a cambio; es decir, esta cantidad es un pago voluntario. Del mismo modo, el miembro de un club que, en una sociedad libre, abona 200 dólares anuales de cuota, demuestra que entiende que los beneficios que le reporta la pertenencia al club valen como mínimo esa suma. Pero en el caso de los impuestos, el hombre que los paga bajo amenaza de coacción no demuestra ningún tipo de preferencia voluntaria por ninguno de los beneficios que supuestamente recibe a cambio. En tercer lugar, el argumento prueba demasiado. A través del recurso a la imposición fiscal puede extenderse la oferta no sólo a los diques, sino a cualquier tipo de servicios. Supongamos que la Iglesia Católica hubiera conseguido establecer en algún país un sistema de impuestos; en tal caso, tendría indudablemente una dimensión mucho mayor que la que tendría si se basara en las aportaciones voluntarias. ¿Se podría aquí seguir argumentando que este *establishmen* es «realmente» voluntario, porque cada cual puede coaccionar a los demás para que paguen, de modo que todos abonan la cuota debida? Y, en cuarto lugar, la argumentación se eleva a alturas místicas. ¿Cómo puede saber cada uno que todos los demás pagan de verdad sus impuestos voluntariamente, fundándose en este sofisticado razonamiento? ¿Quién —desde un punto de vista medioambiental— se opondría a la construcción del dique *per se*? ¿Es su contribución «realmente» voluntaria? ¿Sería *también* voluntario el pago, por parte de protestantes y ateos, de la contribución impuesta por la Iglesia Católica de nuestro ejemplo anterior? ¿Y qué decir del creciente número de libertarios en nuestra sociedad, que se oponen por principio a todas las acciones del gobierno? ¿En qué puede basarse esta argumentación para sostener que pagan su contribución de forma «realmente voluntaria»? La verdad es que basta la presencia de *un solo* libertario o de un anarquista en un país para echar por tierra, *ya por esta sola razón,* el argumento de que los impuestos son «realmente voluntarios».

Se ha argumentado también que en los gobiernos democráticos el acto de *votar* convierte en genuinamente «voluntarios» tanto al gobierno como a todas sus obras y facultades. Pero también aquí se han

deslizado varias falacias en el razonamiento. En primer lugar, incluso en el caso de que la mayoría de los ciudadanos apruebe específicamente todas y cada una de las acciones concretas del gobierno, esto sería sencillamente tiranía de la mayoría, no un acto voluntariamente realizado por cada una de las personas del país. El asesinato es asesinato, y el robo es robo, ya lo cometa un individuo, un grupo o la mayoría de los ciudadanos de un área territorial determinada. El hecho de que la mayoría pueda aprobar o perdonar un latrocinio no disminuye en nada la esencia delictiva de la acción ni su grave injusticia. De lo contrario, nos veríamos obligados a confesar que en ninguno de los judíos eliminados por el gobierno nazi, democráticamente elegido, puede hablarse de *asesinato,* sino de «suicidio voluntario»: conclusión ciertamente grotesca, pero lógicamente impecable de la teoría de la «democracia voluntaria». En segundo lugar, en una república, en cuanto contrapuesta a la democracia directa, los ciudadanos no votan a favor o en contra de unas medidas específicas, sino que eligen «representantes» dentro de listas electorales; una vez elegidos, estos representantes pueden imponer su voluntad durante un determinado periodo de tiempo. No son nuestros verdaderos «representantes» en ningún sentido legal; en una sociedad libre, en efecto, el jefe o el director nombra o comisiona a sus agentes o representantes individualmente y puede *despedirlos* cuando quiere. Como escribió el gran politólogo y constitucionalista anarquista Lysander Spooner:

> Ellos [los funcionarios que acceden al gobierno en virtud de las elecciones] no son nuestros servidores, ni nuestros agentes o representantes... No podemos hacernos responsables de sus actos. Si un hombre es mi servidor, mi agente o mi abogado, asumo necesariamente la responsabilidad de todos los actos que ejecuta dentro de los límites de los poderes que le he conferido. Si le he investido, en cuanto agente mío, de poderes absolutos, o de poderes sobre las personas o sobre las propiedades de otros hombres, salvo yo mismo, me hago en el acto y necesariamente responsable de todas las demás personas y de todos los daños que pueda causar, siempre que actúe dentro de los límites del poder que le he conferido. Pero ningún ciudadano que se sienta perjudicado en su persona o en sus propiedades por decisiones del Congreso puede acercarse a los electores concretos y exigirles responsabilidades por los actos de sus llamados agentes o representantes. Y esto demuestra que los presuntos agentes del pueblo, de

> todos y cada uno de los ciudadanos, no son, en realidad, agentes de nadie.[3]

Pero es que, además, incluso en sus propios términos, es difícil establecer a través de los votos la regla de la «mayoría», y mucho menos aún si se la entiende como aprobación voluntaria de las acciones del gobierno. En los Estados Unidos, por ejemplo, acude a votar menos del 40 por ciento de los electores; de ellos, puede darse el caso de que el 21 por ciento opte por un candidato y el 19 por ciento por otro. Mal puede decirse que este 21 por ciento establece la regla de la mayoría y menos aún el consentimiento voluntario de todos los ciudadanos. (En *un* sentido —y aparte completamente de la cuestión de la democracia y de los votos— todo gobierno, sea el que fuere, se apoya en la «mayoría». Abordaremos este problema más adelante.) Y, finalmente, ¿en virtud de qué se fijan los impuestos sobre todos y cada uno, con independencia de si han votado o no, o más en particular, si han votado por el candidato vencedor? ¿Cómo puede dar a entender quien no ha votado, o quien ha votado por el perdedor, que aprueba las acciones del gobierno elegido?

Ni los votantes ni el gobierno pueden fijar a través de los votos nada parecido a un consentimiento voluntario. Como subraya con firmeza Spooner:

> Lo cierto es que en el caso de cada ciudadano particular, no puede entenderse su voto actual como prueba de consentimiento... Al contrario, debe considerarse que el ciudadano se encuentra, sin que le hayan pedido su consentimiento, rodeado por un gobierno al que no puede resistir; un gobierno que le fuerza a pagar dinero, a prestar servicios y a olvidarse de ejercer muchos de sus derechos naturales, bajo la amenaza de pesados castigos. Ve también que otros ciudadanos ejercen tiranía sobre él mediante el uso de las papeletas. Ve además que si se decide a utilizar su voto, tiene alguna oportunidad de liberarse de la tiranía de otros, sometiéndolos a su poder. En suma, se encuentra —sin su consentimiento— en tal situación que si utiliza las papeletas se convierte en el amo; y si no las usa, en esclavo. Y no hay otra alternativa. Tiene que elegir una de las dos cosas. Para autodefenderse, elige la primera. Su caso es parecido al del hombre forza-

[3] Lysander Spooner, *No Treason: The Constitution of No Authority* (James J. Martin, ed., Ralph Myles: Colorado Springs 1973), p. 29.

> do a entrar en combate, donde debe matar o morir. El hecho de que, para salvar su vida en la batalla, un hombre intente apoderarse de la vida de sus oponentes, no demuestra que haya elegido la batalla por su propia voluntad. Y lo mismo ocurre en las contiendas por las papeletas —simples sucedáneos de las balas—. El ciudadano las utiliza como su única oportunidad de autodefensa, pero de aquí no puede deducirse que entra por su propia voluntad en la contienda y que renuncia libremente a todos sus derechos naturales, en una apuesta contra todos los demás, para resultar ganador o perdedor por el simple poder de los números...
>
> Es indudable que hasta los hombres más miserables bajo los más opresores gobiernos del mundo recurrirían a las papeletas si vieran en ellas una posibilidad de mejorar su situación. Pero de aquí no cabe deducir legítimamente que el gobierno mismo que les exprime haya sido voluntariamente elegido, y ni siquiera tolerado, por ellos.[4]

Si, pues, los impuestos son obligatorios, forzosos y coactivos y, por consiguiente, no se distinguen del robo, se sigue que el Estado, que subsiste gracias a ellos, es una organización criminal, mucho más formidable y con mucho mejores resultados que ninguna mafia «privada» de la historia. Y debe tenérsele por criminal no sólo a tenor de la teoría del delito y de los derechos de propiedad expuesta en este libro, sino *también* a tenor de las concepciones comunes del género humano, que siempre ha considerado que el robo es un delito. Como ya hemos visto, el sociólogo alemán del siglo XIX Franz Oppenheimer describió sucintamente el tema cuando puso de manifiesto que hay dos modos, y sólo dos, de alcanzar riqueza en la sociedad: a) mediante producción y libre intercambio con otros (el método del libre mercado); y b) mediante expropiación por la fuerza de la riqueza producida por otros. Este segundo es el método de la violencia y del robo. El primero beneficia a todos los participantes; el segundo beneficia parasitariamente a la clase o el grupo saqueador a expensas de los saqueados. Oppenheimer denomina tajantemente al primer método de obtención de riqueza «los medios económicos» y al segundo «los medios políticos». Y, dando un paso más, definió brillantemente al Estado como «la organización de los medios políticos».[5]

No existe ninguna descripción tan vibrante y luminosa de la na-

[4] Spooner, *No Treason,* p. 15.

[5] Oppenheimer, *The State,* p. 12.

turaleza del Estado en cnanto organización delictiva como la que ofrece el siguiente pasaje de Lysander Spooner:

> Es verdad que según la *teoría* de nuestra Constitución todos los impuestos se pagan voluntariamente; que nuestro gobierno es una compañía de seguros mutuos en la que los ciudadanos entran libremente, junto a todos los demás...
>
> Pero esta teoría de nuestro gobierno es radicalmente distinta de lo que ocurre en la realidad. La realidad es que el gobierno, como cualquier salteador de caminos, le dice al ciudadano: «La bolsa o la vida.» Y son muchos, por no decir casi todos, los impuestos que se pagan bajo la coacción de esta amenaza.
>
> Cierto que el gobierno no acecha al viajero en un paraje solitario, salta sobre él, le aparta del camino y, apuntándole a la cabeza con la pistola, procede a vaciarle los bolsillos. Pero no por eso el robo es menos robo; y resulta mucho más cobarde y humillante.
>
> El salteador asume la responsabilidad total, los riesgos y peligro y el carácter delictivo de sus actos. No pretende tener cierto derecho a reclamar vuestro dinero ni afirma que lo empleará en vuestro propio beneficio. No. Lo único que pretende es ser ladrón. No acumula desvergüenza suficiente para proclamar que es vuestro «protector» y que se apodera del dinero de los ciudadanos contra su voluntad sólo para «proteger» a estos fatuos viajeros que se creen perfectamente capacitados para defenderse por sí mismos o que no saben apreciar su peculiar sistema de protección. Es demasiado sensible como para pretender tales cosas. Además, una vez que se ha apoderado de vuestro dinero, os deja ir donde queráis. No insiste en seguiros por la carretera y en contra de vuestros deseos, asumiendo que vuestro derecho es «soberano» debido a la «protección» que os proporciona. No persiste en protegeros a base de ordenaros que os inclinéis ante él y le sirváis; a base de ordenaros hacer esto y prohibiros hacer aquello; a base de robaros el dinero tantas veces cuantas le interese o le plazca; a base de tacharos de rebelde, traidor y enemigo de vuestro país y de patearos sin piedad si discutís su autoridad, si oponéis resistencia a sus demandas. Es demasiado caballero como para hacerse culpable de imposturas, insultos y villanías como ésas. En una palabra: se contenta con robaros; no intenta convertiros en su bufón o su esclavo.[6]

Resulta instructivo averiguar por qué el Estado —a diferencia del salteador de caminos— crea en torno a sí la aureola de una ideología de legitimidad, por qué se entrega a todas las hipocresías descritas

[6] Spooner, *No Treason*, p. 19.

por Spooner. La razón es que el salteador no es un miembro visible, permanente, legal o legítimo de la sociedad, y menos aún un miembro honorable de la misma. Se mantiene siempre a distancia de sus víctimas y del Estado. Al Estado, en cambio, a diferencia de las bandas de atracadores, no se le considera una organización criminal; al contrario, sus validos suelen escalar los puestos más elevados de la jerarquía social. Estos puestos le permiten al Estado alimentarse de sus víctimas, ya que la mayoría de estos privilegiados le presta su apoyo o, cuando menos, se resigna a sus procedimientos expoliadores. De hecho, la función de los validos ideológicos del Estado y de sus aliados consiste precisamente en explicar al público que el Emperador va vestido con riquísimas telas. Sintetizando, los ideólogos deben intentar hacer ver que mientras que el robo cometido por una o varias personas o grupos es un acto delictivo, cuando es el Estado el que lo perpetra no es robo, sino una acción legítima, santificada bajo la advocación de «impuestos». Tienen que explicar que el asesinato cometido por una o varias personas o grupos es malo y debe ser castigado, pero cuando quien mata es el Estado no hay tal asesinato, sino una acción exaltada y reconocida como «guerra» o «represión de subversiones internas». Deben hacer comprender que mientras que los secuestros o la esclavitud son malos y deben ser declarados ilícitos cuando son cometidos por individuos o grupos privados, no son tal cosa si los comete el Estado, sino «servicio militar obligatorio»: un acto necesario para el bien público y para las exigencias mismas de la moral. La función de los ideólogos al servicio del Estado es tejer los falsos ropajes del emperador para inducir a los ciudadanos a la aceptación de un doble rasero: que cuando el Estado comete los más graves y execrables crímenes no hace en realidad tal cosa, sino que lleva a cabo una tarea necesaria, adecuada, vital, ejecutada incluso —en edades pasadas— por mandato divino. El éxito secular de los ideólogos del Estado es probablemente la más gigantesca trampa de la historia del género humano.

La ideología ha tenido desde siempre una fundamental importancia para la continuidad de la existencia del Estado, como lo demuestra el constante recurso a la misma ya desde los primeros imperios orientales. El *contenido* específico de cada ideología cambia, por supuesto, según las diferentes condiciones y culturas. En el despotismo

oriental, el emperador contaba a menudo con el respaldo del clero, que proclamaba su origen divino; en nuestra época, más secularizada, el argumento se centra preferentemente en el «bien público» y en el «bienestar general». Pero el *propósito* es siempre el mismo: convencer a los ciudadanos de que lo que el Estado hace no es, en contra de lo que pudiera creerse, un delito a gigantesca escala, sino algo necesario y vital, que debe ser secundado y obedecido. La razón de que la ideología tenga tan decisiva importancia para el Estado es que éste siempre se apoya, en última instancia, en el respaldo que le presta la mayoría de los ciudadanos. De la calidad de este respaldo depende que el Estado sea una «democracia», una dictadura o una monarquía absolutista. El respaldo se fundamenta en la voluntad de la mayoría (*no* —insistamos en ello— en la de *cada* individuo concreto) de ponerse de parte del sistema para pagar impuestos, para combatir, sin excesivas quejas, en las guerras del Estado, para obedecer las normas y los decretos estatales. No es preciso, para que este respaldo sea eficaz, que llegue al entusiasmo; basta la resignación pasiva. Pero debe haber algún soporte. Si la masa del pueblo estuviera realmente convencida de la ilegitimidad del Estado, si llegara a persuadirse de que el Estado no es ni más ni menos que una pandilla de bandidos con amplias facultades ejecutivas, se desplomaría rápidamente y no pasaría de la condición y la extensión de una mafia cualquiera. De ahí la necesidad en que se encuentra el Estado de contar con una nutrida nómina de ideólogos. Y de ahí también la necesidad de la secular alianza con la Corte de los Intelectuales, encargados de urdir la trama de la defensa de las funciones del Estado.

El primer politólogo moderno que acertó a comprender que todos los Estados se apoyan en la opinión de la mayoría fue el libertario francés del siglo XVI Etienne de La Boéthie, en su *Discurso sobre la esclavitud voluntaria.* La Boéthie advirtió que el Estado tiránico es siempre una minoría de la población y que, por consiguiente, su prolongado dominio despótico debe sustentarse en su legitimidad ante los ojos de la mayoría explotada, es decir, en lo que más adelante habría de llamarse «la ingeniería del consenso». Dos siglos más tarde, David Hume —con muy escasas dosis de libertario— llevó adelante un análisis similar. El contraargumento de que, con las armas modernas, una fuerza minoritaria puede mantener permanentemente sometida

a una mayoría hostil ignora el hecho de que también la mayoría puede poseer armas y de que la fuerza armada minoritaria puede amotinarse o pasarse al bando de las masas populares.[7]

Así, pues, la constante necesidad de una ideología convincente ha inducido, desde siempre, al Estado a contar con la colaboración de los intelectuales que forjan la opinión pública. En el pasado, esta clase intelectual estaba invariablemente compuesta por los sacerdotes, de donde, como ya hemos señalado antes, la multisecular alianza de la Iglesia y el Estado, el trono y el altar. En nuestros días desempeñan una parecida función ideológica en apoyo del poder del Estado, entre otros, los economistas «científicos» y los «gerentes de la seguridad nacional».

Reviste particular importancia para el Estado en el mundo moderno —en un momento en que es patente que ya ha dejado de ser viable la Iglesia establecida— hacerse con el control del sistema educativo para poder moldear las mentes de sus súbditos. Además de la influencia ejercida en las universidades a través de las múltiples modalidades de subvenciones oficiales y en los centros de estudios superiores de titularidad estatal directa, los gobiernos controlan la educación en sus niveles inferiores mediante las universales instituciones de la enseñanza pública, los certificados, los permisos y las condiciones que el Estado impone a los centros privados, además de la normativa que fija la asistencia obligatoria a los centros escolares. A todo ello se añade el control virtualmente total de la radiotelevisión, bien porque es de titularidad pública en la mayoría de los paí-

[7] Así, pues, tal como ya advirtió Hume, «nada parece más sorprendente... que la facilidad con que la mayoría es gobernada por unos pocos y la implícita sumisión con que los hombres renuncian a sus propios sentimientos y a sus pasiones para seguir los de sus gobernantes. Cuando nos preguntamos con qué medios se ha conseguido esta maravilla, descubrimos que, como la Fuerza está siempre del lado de los gobernados, los regentes no tienen nada en qué apoyarse salvo la opinión. Los gobiernos se fundamentan, pues, en la opinión; y esta máxima se extiende hasta los regímenes más despóticos y más militaristas...» David Hume, *Essays, Literary Moral and Political* (Londres: Ward, Locke, and Taylor s. f.), p. 23. También Étienne de La Beóthie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude* (Nueva York: Free Life Editions, 1975); Ludwig von Mises, *Human Action* (New Haven: Yale University Press, 1949 [tr. esp. de Joaquín Reig Albiol, 5.ª ed., Unión Editorial, Madrid 1995]), pp. 188 ss.

ses o bien porque, a través de la nacionalización de las ondas, las autoridades se reservan la facultad (por ejemplo en Estados Unidos) de conceder —o de negar— a los centros emisores privados la utilización de estas frecuencias y canales.[8]

Así es que, en virtud de su propia naturaleza, el Estado *debe* quebrantar las leyes morales a las que la mayoría de los ciudadanos dan su asentimiento. Esta mayoría admite, en efecto, la injusticia y el carácter delictivo del robo y del asesinato. Las costumbres, normas y leyes de todas las sociedades condenan estos actos. El Estado se encuentra siempre, por tanto, en una posición vulnerable, a pesar de su aparente poder multisecular. Debe procederse con particular urgencia a ilustrar a los ciudadanos acerca de la genuina esencia del Estado, de modo que sepan ver que viola normalmente los imperativos, de generalizada aceptación, contra los latrocinios y los homicidios, y comprendan que tiene que violar necesariamente leyes morales y penales asumidas por la mayoría de las personas.

Hemos visto claramente por qué el Estado necesita a los intelectuales. Pero, ¿por qué los intelectuales necesitan al Estado? Dicho en términos llanos, porque los intelectuales, cuyos servicios están, con frecuencia, muy lejos de ser ávidamente demandados por la masa de los consumidores, pueden encontrar un «mercado» mucho más seguro para sus talentos en los brazos del Estado. El Estado puede proporcionarles el poder, el prestigio y la riqueza que no pueden conseguir a través de los intercambios voluntarios. Durante siglos, muchos intelectuales (aunque no todos, por supuesto) han perseguido la meta del Poder, la realización del ideal platónico del «rey filósofo». Escuchemos, por ejemplo, el grito salido del corazón de un distinguido discípulo de Marx, el profesor Needham, en protesta por la agria crítica lanzada por Karl Wittfogel contra la alianza de los intelectuales y el Estado en el despotismo oriental: «La civilización tan duramente atacada por el profesor Wittfogel fue capaz de tener a sabios y poetas en las filas de sus funcionarios.» Y añade: «Los sucesivos emperadores [chinos] se sirvieron, a lo largo de todas las épocas, de la numerosa compañía de sabios profundamente humanos y desinteresados.»[9]

[8] Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 109-116.

[9] Joseph Needham, «Review of Karl A. Wittfogel *Oriental Despotism*», *Science*

Al parecer, esto le bastaba al profesor Needham para justificar el despotismo absoluto del antiguo Oriente.

Pero no es preciso remontarse a edades remotas. En el siglo XIX, los profesores de la Universidad de Berlín proclamaron su propósito de convertirse en el «cuerpo de guardia intelectual de la dinastía de los Hohenzollern». En la América actual contamos con el eminente politólogo y profesor Richard Neustadt, que saluda al Presidente como «el símbolo único, similar a la Corona, de la Unión». Tenemos a uno de los responsables de la Seguridad Nacional, Townsend Hoopes, capaz de escribir que «en nuestro sistema, al pueblo le basta con mirar a su Presidente para determinar la naturaleza tanto de los problemas de nuestra política exterior como de los programas nacionales, y los sacrificios necesarios para conseguir que sean efectivos». Y la correspondiente afirmación de Richard Nixon, que, en vísperas de su elección como Presidente, definía en los siguientes términos su función: «Debe [el Presidente] articular los valores de la nación, definir sus objetivos y organizar su voluntad.» La concepción que Nixon tiene de su misión presenta un inconfundible parecido con la formulación del erudito Ernst Huber, en la Alemania de los años 30, en su *Ley constitucional del Imperio Germánico.* Huber escribió que el jefe del Estado «marca los grandes objetivos que se deben perseguir y traza los planes para la utilización de todos los recursos de la nación con el propósito de alcanzar e implantar los objetivos comunes... Da a la vida nacional su verdadero valor y su auténtico sentido.»[10]

and Society (1958), pp. 61, 65. Para la búsqueda explícita llevada a cabo por los intelectuales «colectivistas» durante la etapa «progresista» del siglo XX, véase James Gilbert, *Designing the Industrial State* (Chicago: Quadrangle Books, 1972). Para un análisis a fondo de la alianza entre los intelectuales y el Estado, cf. Bertrand de Jouvenel, «The Treatment of Capitalism by Continental Intellectuals», y John Lukacs, «Intellectual Class or Intellectual Profession?», en George B. de Huszar, eds., *The Intellectuals* (Glencoe, III.: The Free Press, 1960), pp. 385-399 y 521-522; Bertrand de Jouvenel, *On Power* (Nueva York: Viking Press, 1949); Murray N. Rothbard, «The Anatomy of State», en *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays* (Washington, D.C.: Libertarian Review Press, 1974), pp. 37-42; *idem, For a New Liberty,* pp. 59-70.

[10] Richard Neustadt, «Presidency at Mid-Century», *Law and Contemporary Problems* (otoño de 1956), pp. 609-645; Townsend Hoopes, «The Persistence of Illusion: The Soviet Economic Drive and American National Interest», *Yale*

El Estado es, pues, una organización criminal coactiva que se apoya en la institución de un sistema de impuestos-latrocinios de amplia escala y se mantiene impune porque se las ingenia para conseguir el respaldo de la mayoría (no, digámoslo una vez más, de cada uno de los ciudadanos), al asegurarse la colaboración y la alianza de un grupo de intelectuales que crean opinión y a los que recompensa con una participación en la esfera de su poder y de su botín. Pero hay todavía otro aspecto vital del Estado que merece nuestra atención. Suele aducirse en favor de su existencia un argumento crítico que analizamos a continuación, a saber, el supuesto implícito de que el aparato estatal *posee* real y propiamente hablando el área territorial sobre la que reclama jurisdicción. El Estado, en suma, se otorga a sí mismo el monopolio de la capacidad de formular las decisiones últimas en un área territorial determinada, mayor o menor según las circunstancias históricas, y en las regiones que puede arrebatar a otros Estados. Si se puede decir realmente que el Estado posee su territorio, entonces también le compete la función de fijar las reglas a que han de atenerse cuantos pretenden vivir en él. Puede legítimamente apoderarse de o controlar la propiedad privada, porque en realidad no existe tal tipo de propiedad una vez que se admite que es el Estado el que posee toda la superficie del país. Puede, pues, afirmarse que cuando el Estado permite a sus súbditos vivir en sus dominios actúa exactamente igual que cualquier otro propietario que fija las reglas que deben acatar cuantos habitan en su propiedad. (Ésta parece sella única justificación del rudo eslogan: «América, la amas o la dejas», así como del enorme énfasis con que generalmente se defiende el derecho de los individuos a abandonar un país.) Resumiendo, esta teoría convierte al Estado, a imitación de los monarcas de la Edad Media, en supremo señor feudal que posee, al menos teóricamente, todas las tierras de sus dominios. El hecho de que el Estado reclame

Review (marzo de 1960), p.336; citado en Robert J. Bresler, *The Ideology of the Executive State: Legacy of Liberal Internationalism* (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, s. f.), pp. 4-5. Las citas de Nixon y Hubert figuran en *ibidem,* pp. 16-17; Thomas Reeves y Karl Hess, *The End of the Draft* (Nueva York: Vintage Books, 1970), pp. 64-65. Acerca de los responsables de la Seguridad Nacional, véase también Marcus Raskin, «The Megadeath Intellectuals», *The New York Review of Books* (14 de noviembre de 1963), pp. 6-7.

invariablemente como suyos (en cuanto que son «del dominio público») todos los nuevos y desconocidos recursos —ya sean tierras vírgenes o lagos— es un reflejo implícito de esta doctrina.

Pero nuestra teoría de la colonización, ya descrita en capítulos anteriores, echa por tierra este tipo de pretensiones del aparato estatal. ¿En virtud de qué extraño *derecho* pueden los criminales del Estado reivindicar la propiedad de un área territorial? Ya es bastante malo que se hayan apoderado del control de las decisiones últimas sobre tales áreas. ¿Qué criterio puede invocarse para concederles además la propiedad legítima de todo el territorio?

Puede definirse al Estado como la organización que posee alguna de las dos (o las dos, como sucede de ordinario) siguientes características: a) adquiere sus activos mediante coacción física (impuestos); y b) pone en marcha un monopolio obligatorio de poder y de capacidad de formulación de las decisiones últimas en un determinado territorio. Ambas actividades son esenciales para el Estado y configuran necesariamente una agresión y una depredación delictivas de los justos derechos de propiedad de sus súbditos (incluido el derecho de autoposesión). La primera constituye y establece un latrocinio a gran escala, y la segunda prohibe la libre competencia entre las agencias dedicadas a la defensa y a la elaboración de las decisiones dentro de un área territorial dada, y más en concreto la compra-venta voluntaria de los servicios de la defensa y la justicia.[11] De ahí la muy justa crítica al Estado del teórico libertario Albert Jay Nock: «El Estado reclama y ejerce el monopolio del crimen» dentro de una zona dada. «Prohibe los asesinatos privados, pero organiza los asesinatos a gran escala. Castiga el robo privado, pero se apodera, sin el menor escrú-

[11] Por supuesto que, en este contexto, «un área territorial dada» significa implícitamente «más allá del área de la justa propiedad de cada propietario». Es obvio que en una sociedad libre, el último poder decisorio sobre las justas propiedades de Pérez es Pérez, de las de Gómez es Gómez, etc. El Estado o el gobierno reclaman y ejercen un monopolio forzoso de la defensa y de la formulación de decisiones últimas sobre un área más extensa que la que puede abarcar una propiedad individual adquirida por medios justos. A Pérez, Gómez, etc., el gobierno les prohibe tener nada que hacer con este «gobierno» y les priva de la posibilidad de contratar su propia defensa con una agencia competidora. Debo al profesor Sidney Morgenbesser la sugerencia de acentuar este aspecto.

pulo, de todo cuanto le apetece, ya sea propiedad de sus súbditos o de ciudadanos extranjeros.»[12]

Debe insistirse en el hecho de que el Estado no utiliza la coacción tan sólo para adquirir sus propios activos, contratar propagandistas que promuevan y acrecienten su poder y arrogarse y consolidar el monopolio forzoso de funciones tan vitales como la protección policial, la extinción de incendios, el transporte y los servicios postales. Es que, aparte esto, realiza otras muchas funciones, de ninguna de las cuales puede decirse en ningún sentido que sea de interés público. Utiliza su monopolio de la fuerza para alzarse, como señala Nock, con el «monopolio del crimen»: para controlar, regular y coaccionar a sus desventurados súbditos. A veces, llega hasta controlar la moralidad y la existencia cotidiana de sus subordinados. El Estado utiliza sus rentas, conseguidas por medios coactivos, no sólo para monopolizar y proporcionar de forma incompetente servicios genuinos al público, sino también para construir sobre ellos su propio poder a expensas de sus explotados y acosados súbditos, para redistribuir la renta y la riqueza desde el público hasta él mismo y sus aliados, y para controlar, dominar y coaccionar a los habitantes de su territorio. Por consiguiente, en una sociedad auténticamente libre, en una sociedad en que se respeten los derechos individuales de la persona y de la propiedad, el Estado debería necesariamente dejar de existir. Tendrían que desaparecer sus miríadas de acciones invasoras y agresivas, sus vastas depredaciones de los derechos de la persona y de la propiedad. Quedarían, al mismo tiempo, totalmente abiertos a la libre competencia y a los pagos voluntariamente elegidos por los consumidores los genuinos servicios que el Estado intenta torpemente proporcionar.

Se descubre así claramente y sin tapujos la grotesca actitud de los conservadores típicos que reclaman del gobierno el reforzamiento de las definiciones conservadoras de la «moralidad» (por ejemplo, para declarar ilegal la supuesta inmoralidad de la pornografía). Aparte otras sólidas razones en contra de la moralidad impuesta (entre ellas, que ninguna acción no elegida libremente puede ser tenida por «moral»), es a todas luces ridículo encomendar la función de guardián de la moralidad pública al grupo más comúnmente criminal (y, por tanto, más inmoral) de la sociedad: al Estado.

[12] Albert Jay Nock, *On Doing the Riglit Thing, and Other Essays* (Nueva York: Harper & Bros, 1928), p.143.

CAPÍTULO XXII

LAS CONTRADICCIONES INTERNAS DEL ESTADO

Uno de los más graves problemas que se plantean en los debates acerca de la necesidad del gobierno es el hecho de que tales discusiones se sitúan inevitablemente en el contexto de siglos de existencia y de dominio del Estado, un dominio al que ya se han habituado los ciudadanos. El irónico emparejamiento de las dos certezas del dicho popular («no hay nada más seguro que la muerte y los impuestos») demuestra que el público se ha resignado a la presencia del Estado como un poder funesto pero inevitable de la naturaleza para el que no existe posible alternativa. Ya los escritos de La Boéthie en el siglo XVI supieron ver que el Estado se cimenta en la fuerza de la costumbre. Para desprendernos de las pautas de lo acostumbrado no debemos, como es natural, contentarnos con comparar el Estado hoy existente con una magnitud desconocida, sino que debemos partir del cero social, mediante la ficción lógica del «estado de naturaleza», y contraponer los argumentos a favor del establecimiento del Estado a aquellos otros que propugnan una sociedad libre.

Supongamos, por ejemplo, que arriba súbitamente a una determinada región un importante número de personas y se ponen a considerar bajo qué clase de convenios o disposiciones sociales quieren vivir. Una persona o un grupo argumenta como sigue (haciendo suyo el razonamiento típico a favor del Estado): «Si a cada uno de nosotros se nos permite permanecer libres bajo todos los aspectos, y más en concreto si a cada uno de nosotros se nos permite conservar las armas y el derecho a la autodefensa, estallarán guerras de todos contra todos y la sociedad se vendrá abajo. Por consiguiente, vamos a depositar todos nuestras pistolas y nuestro poder de adoptar decisiones últimas y de establecer y defender nuestros derechos en la familia Álvarez. Ella nos guardará de nuestros instintos depredadores,

mantendrá la paz social y consolidará la justicia.» Sería absolutamente normal que los componentes del grupo (a excepción tal vez de los miembros de la familia Álvarez) se pararían a reflexionar un momento sobre este esquema claramente absurdo. Bastaría la simple pregunta: «¿Quién nos defenderá de los Álvarez, sobre todo si nos vemos privados de las armas?» para echar por tierra el proyecto. Y, sin embargo, este es el tipo de argumentación al que ahora ciegamente nos adherimos, por la simple razón de que la «familia Álvarez» ha venido gobernando tanto tiempo que ya con esto «legitima» su dominio. El empleo del modelo de estado natural nos ayudará a liberarnos de las telarañas de la costumbre para ver al Estado tal cual es, para advertir que el emperador está desnudo.

Si contemplamos con mirada fría y lógica la teoría del «gobierno limitado», podremos advertir que se trata de una quimera, ya que desarrolla una «utopía» inconsistente e irrealista. En primer lugar, no hay razón alguna para suponer que una vez que la «familia Álvarez» —o los gobernantes estatales— han conseguido hacerse con el monopolio forzoso de la violencia, dicho monopolio se «limitará» a la protección de las personas y las propiedades. El hecho cierto, atestiguado por la historia, es que los gobiernos no han respetado estas «limitaciones». Y hay muy buenas razones para dar por supuesto que nunca lo harán. En primer lugar, porque, una vez establecido el canceroso principio de la coacción —de las rentas coactivas y del monopolio forzoso de la violencia— y legitimado como el genuino núcleo de la sociedad, existen excelentes motivos para suponer que este precedente se expandirá y se hermoseará. El *interés* económico de los gobernantes estatales les empujará a trabajar activamente en favor de esta expansión. Cuanto más se amplíen los poderes coactivos del Estado más allá de los límites mimosamente marcados por los teorizadores del *laissez-faire,* mayor será el deseo y la capacidad de la casta dominante que maneja el aparato del Estado por acrecentarlos. Esta clase dominante, impaciente por maximizar su poder y su riqueza, ampliará las facultades estatales y arrollará toda débil oposición, a medida que vaya ganando terreno su legitimidad y la de sus aliados intelectuales y se vayan estrechando los canales del libre mercado institucional opuestos al monopolio gubernamental de la coacción y al poder de tomar las decisiones últimas. En el mercado libre es una

gozosa realidad que la maximización de la riqueza de una persona o de un grupo redunda en beneficio de toda la comunidad; pero en el reino de la política, en el ámbito del Estado, la maximización de la renta y de la riqueza acontece de modo parasitario, en beneficio exclusivo del Estado y de sus dirigentes, y *a expensas* del resto de la sociedad.

Los partidarios de gobiernos limitados se refugian a menudo en el ideal de un gobierno *an-dessus de la mêlée,* que se abstiene de tomar partido entre las facciones enfrentadas de la sociedad. Pero, ¿por qué *habría* de hacerlo? Si el Estado dispone de un poder sin restricciones, sus dirigentes tenderán a aumentar hasta el máximo posible su poder y su riqueza y a expandirlos, por tanto, más allá de los supuestos límites. El punto determinante es que en la utopía del Estado limitado y del *laissez-faire* no existen mecanismos institucionales para *mantener* al Estado dentro de unos límites bien establecidos. Debería bastar, a buen seguro, el sangriento registro de los Estados a través de la historia para probar que *de todo poder,* una vez adquirido, se usa y abusa. El poder corrompe, como advirtió sagazmente el libertario lord Acton.

Pero es que, además, y dejando aparte la ausencia de mecanismos institucionales para hacer que los forjadores de las decisiones últimas y detentadores del poder se «limiten» a la protección de los derechos, hay una grave contradicción interna inherente al ideal de un Estado neutral e imparcial. No hay, en efecto, algo así como impuestos «neutrales» o un sistema impositivo que pretenda ser tan imparcial frente al mercado que los impuestos no influyan en ningún sentido. Como declaraba terminantemente John C. Calhoun, a principios del siglo XIX, la simple *existencia* de los impuestos niega, por principio, la posibilidad misma de la pretendida neutralidad. Dado, en efecto, un determinado nivel impositivo, lo mínimo que puede ocurrir es que surjan dos clases sociales antagónicas: la de los «gobernantes», que ganan con y viven de los impuestos; y la de los «gobernados» que los pagan. En suma, las clases en conflicto de los «pagadores» netos y de los *consumidores* netos de impuestos. El resultado último es que los burócratas gubernamentales son necesariamente consumidores de tributos. Y otro tanto debe decirse de las personas o los grupos de personas subsidiadas a través de los inevitables gastos del gobierno.

Como subraya Calhoun:

> ... los agentes y empleados del gobierno configuran la porción de la comunidad que es receptora exclusiva de los beneficios de los impuestos. Sea cual fuere el montante tomado de la comunidad bajo la forma de impuestos, pasan, si no se pierden, al capítulo de gastos y desembolsos. Ambos —desembolsos e impuestos— constituyen la actividad fiscal del gobierno. Son magnitudes correlativas. Lo que se toma de la comunidad bajo el nombre de impuestos se transfiere a la porción de esta comunidad que es receptora de los desembolsos. Pero como los receptores son sólo una porción de la comunidad, se sigue, tomando juntas las dos partes del proceso fiscal, que sus acciones tienen inevitablemente resultados desiguales para los que pagan impuestos y para los que perciben sus ingresos. No puede ser de otra manera. Y ello sin contar con que lo que se obtiene de cada individuo bajo la forma de impuestos debe retornar a él bajo la de desembolsos, lo que convierte al proceso en ineficaz y absurdo...
>
> Así, pues, el resultado forzoso de la desigual acción fiscal del gobierno es dividir a la comunidad en dos grandes clases: una formada por quienes pagan realmente los impuestos y soportan en exclusiva el peso del fardo del mantenimiento del gobierno; y otra constituida por los perceptores de sus ingresos, mantenidos por el gobierno a través de los desembolsos. O, en pocas palabras, dividir a la comunidad en pagadores y consumidores de impuestos.
>
> El resultado final es crear entre ambas clases relaciones antagónicas en lo concerniente a la acción fiscal del gobierno, y ello en todo el curso de la política conectada con dicha acción. Cuanto más elevados son los impuestos y los desembolsos, mayores son las ganancias de una clase y las pérdidas de la otra, y viceversa... El efecto de todo aumento contributivo es enriquecer y reforzar a la una y empobrecer y debilitar a la otra.[1]

Calhoun da un paso más y señala que la Constitución no es capaz de mantener al Estado dentro de sus límites. Dado, en efecto, el monopolio del Tribunal Supremo, cuyos miembros son seleccionados por el propio gobierno, y garantizado, por tanto, el poder de tomar las decisiones últimas, los jueces, políticamente favorables al sistema, se inclinarán siempre por una interpretación amplia de los textos constitucionales que permita extender los poderes de los gobernantes sobre

[1] John C. Calhoun, *A Disquisition on Government* (Nueva York: Liberal Arts Press, 1953), pp. 16-18.

los ciudadanos; y, con el paso del tiempo, los que están «dentro» del sistema tenderán inexorablemente a imponerse a la minoría de los que están «fuera» y argumentan en vano en pro de una interpretación «estricta» que limite las facultades del Estado.[2]

Y no son éstas las únicas fatales deficiencias y las incongruencias del concepto del gobierno del *laissez-faire.* En primer lugar, los politólogos partidarios de este tipo de gobierno dan por supuesto, de ordinario, que el Estado es necesario para la creación y el desarrollo de la *ley.* Pero este supuesto es históricamente falso. La mayoría de las leyes, y más en particular los componentes más libertarios de las mismas, no han sido producidas por el Estado, sino por instituciones no estatales: pueden citarse aquí las costumbres tribales, los jueces y tribunales de la ley común, la legislación de los tribunales mercantiles, las leyes marítimas de los tribunales creados por los propios marineros. Los jueces competentes de la ley común y los ancianos de las tribus no se dedicaban a *hacer* leyes, sino a descubrirlas en los principios ya existentes y generalmente aceptados y aplicarlas a los casos específicos que se les planteaban o a las nuevas circunstancias tecnológicas e institucionales.[3] Este mismo proceso se dio en el derecho privado romano. En la antigua Irlanda, sociedad con más de mil años de existencia cuando fue conquistada por Cromwell, «no había huellas de una justicia administrada por el Estado. Allí, escuelas competentes de juristas profesionales interpretaban y aplicaban el *corpus* común de la ley consuetudinaria y sus decisiones eran ejecutadas por los *tuatha* o agentes competentes y voluntarios. Estas normas consuetudinarias no eran, por lo demás, producto del capricho o de la casualidad, sino que se enraizaban conscientemente en la *ley natural* y eran, por tanto, accesibles a la razón humana.[4]

[2] Véase Calhoun, *Disquisition on Government,* pp. 25-27.

[3] Bruno Leoni, *Freedom and the Law* (Los Ángeles: Nash Publishing Co., 1972 [trad. esp.: *La libertad y la Ley,* 2ª ed., Madrid: Unión Editorial, 1995]); F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty,* Vol. I, *Rules and Order* (Chicago: University of Chicago Press, 1973 [trad. esp.: *Derecho, legislación y libertad,* vol. I, *Normas y orden,* 3ª ed., Madrid: Unión Editorial, 1995]), pp. 72-93; Rothbard, *For A New Liberty,* pp. 234-243.

[4] Sobre la antigua Irlanda, Joseph R. Peden, «Stateless Societies: Ancient Ireland», *The Libertarian Fornm* (abril de 1971), pp. 3Cs. y, con mayor amplitud,

Pero es que, además, como añadidura a la inexactitud histórica de la opinión que considera que el Estado es necesario para el desarrollo de las leyes, Randy Barnett ha demostrado brillantemente que el Estado *no puede,* en virtud de su misma esencia, obedecer sus propias normas legales. Y si esto es así, se deduce que es, por fuerza, incompetente e intrínsecamente contradictorio como legislador. En una exégesis y reseña crítica a la obra fontanal de Lon L. Fuller *The Morality of Law,* Barnett observa que, para Fuller, las concepciones actuales del positivismo legal incurren en un persistente error: «El supuesto de que la ley debe ser considerada... como la proyección unidireccional de la autoridad, que tiene su origen en el gobierno y que es impuesta a los ciudadanos por este mismo gobierno.»[5] Y puntualiza que la ley no es simplemente «vertical» —una normativa que desciende desde el Estado hasta los ciudadanos— sino también «horizontal», que surge del pueblo y que la gente aplica en sus mutuas relaciones. Y aduce, como ejemplo convincente de estas leyes «recíprocas» no estatales, el derecho internacional y el tribal, las normas privadas, etc. En su opinión, el error positivista nace de la incapacidad de reconocer un principio crucial de la propia ley, a saber, que el legislador debe obedecer las leyes que él mismo dicta a sus ciudadanos o, en sus propias palabras, «la ley promulgada presupone en sí misma la obligación, por parte del gobierno, de atenerse a sus propias normas en sus relaciones con sus súbditos.»[6]

Barnett señala con acierto que Fuller incurre en un importante error al no aplicar en la medida necesaria su propio principio, ya que lo

idem, «Property Rights in Celtic Irish Law», *Journal of Libertarian Studies,* 1 (primavera de 1977), pp. 81-95. Véase también Daniel A. Binchy, *Anglo-Saxon and Irish Kingship* (Londres: Oxford University Press, 1970); Myles Dillon, *The Celtic Realms* (Londres: George Weidenfeld & Nicholson, 1967); *idem, Early Irish Society* (Dublín 1954). Hay una discusión sobre la legislación irlandesa, en cuanto basada en la ley natural, en Charles Donahue, «Early Celtic Laws» (trabajo inédito, presentado en el Columbia University Seminar on the History of Legal and Political Thought, otoño de 1964), pp. 13 ss. Véase también Rothbard, *For a New Liberty,* pp. 239-243.

[5] Lon L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press), p. 204; citado en Randy E. Barnett, «Fuller, Law and Anarchism», *The Libertarian Forum* (febrero de 1976), p. 6.

[6] Fuller, *Morality of Law,* p. 32.

limita a las «normas [de procedimiento] por las que se rigió la promulgación de las leyes en el pasado», cuando en realidad debería aplicarse a la *sustancia* de estas mismas leyes. Al no llevar el principio hasta sus últimas consecuencias lógicas, Fuller no acierta a ver la contradicción intrínseca en que incurre el Estado en cuanto legislador. Como Barnett indica:

> Fuller no corona con éxito su intento porque no ha llevado lo bastante lejos su propio principio. De haberlo hecho, habría advertido que el sistema legal estatal no se ajusta al principio de la coherencia oficial con sus propias normas. Precisamente porque ven que el Estado viola intrínsecamente sus propias normas es por lo que los positivistas concluyen, en cierto sentido correctamente, que el Estado es un legislador *sui generis*.[7]

Pero —añade Barnett—, si Fuller hubiera desarrollado su principio hasta llegar a la afirmación de que «el legislador debe obedecer la *sustancia* de sus propias leyes», lo que habría descubierto, en realidad, es que «el Estado *debe,* en virtud de su misma naturaleza, quebrantar sus propias obligaciones».

Barnett subraya certeramente que las dos únicas y esenciales características del Estado son su capacidad de imponer tributos (es decir, de adquirir rentas mediante coacción, y por tanto mediante latrocinio) y de impedir que sus súbditos contraten con agencias defensivas distintas de la del gobierno (monopolio forzoso de la defensa).[8] Y al actuar así viola las normas que impone a sus propios ciudadanos. Como este mismo autor explica:

> El Estado dice, por ejemplo, que ningún ciudadano puede quitar a otro, por la fuerza y contra su voluntad, lo que le pertenece. Pero esto es cabalmente lo que él hace en virtud de su «legítimo» poder fiscal... Y, lo que es más esencial, el Estado dice que ninguna persona puede usar la violencia contra otra, salvo para defenderse cuando es este otro quien comienza a utilizarla. Ir más allá de este derecho de autodefensa

[7] Barnett, «Fuller, Law and Anarchism», p. 66.

[8] Ambas características son esenciales para la categoría histórica del Estado. A varios esquemas utopistas que pretenden desembarazarse de la primera de ellas pero reteniendo la segunda pueden aplicárseles las críticas que se hacen aquí al segundo rasgo.

> sería una agresión de los derechos de terceros, violación de un deber legal. Y, sin embargo, el Estado impone a la fuerza, en virtud de su proclamado monopolio, su jurisdicción sobre personas que tal vez no han cometido ninguna mala acción. Con este proceder lleva a cabo una agresión contra los derechos de sus ciudadanos, es decir, realiza algo que sus normas dicen que los ciudadanos no pueden hacer.
>
> El Estado, en suma, puede robar allí donde sus subditos no pueden, y puede agredir (ser el primero en recurrir a la violencia) a sus subordinados, pero prohibiéndoles al mismo tiempo ejercer este mismo derecho. Esto es lo que los positivistas tienen presente cuando dicen que la ley (refiriéndose a la promulgada por el Estado) es un proceso vertical unidireccional. Y esto es lo que desmiente cualquier pretensión de verdadera reciprocidad.[9]

Barnett concluye que el principio de Fuller —explicado de forma coherente— significa que en un auténtico y adecuado sistema legal el legislador «*debe* obedecer todas sus normas, tanto las de procedimiento como las sustantivas». Por consiguiente, «en la medida en que no lo hace ni puede hacerlo, no es ni puede ser un sistema legal y sus actos están fuera de la ley. El Estado *qua* Estado es, en conclusión, un sistema ilegal.»[10]

Otra de las contradicciones internas de la teoría del Estado del *laissez-faire* es la relativa a los impuestos. Si el Estado debe limitarse a la «protección» de las personas y de las propiedades, y si los impuestos deben ceñirse a proporcionar únicamente este servicio, ¿con qué criterios deciden las autoridades estatales *cuánta* protección hay que dar y *cuántos* impuestos fijar? Porque, contrariamente a lo que afirma la teoría del Estado limitado, la «protección» no es una «cosa» más colectiva y más global que cualesquiera otros bienes o servicios de la sociedad. Supongamos que podemos presentar otra teoría competidora según la cual el Estado debería «limitarse» a proporcionar libremente ropa a todos los ciudadanos. Este tipo de suministro difícilmente tendría limitaciones viables, aparte otros fallos de la teoría. En efecto, *¿cuánta* ropa y a qué coste? ¿Deberán proporcionárseles a todos y cada uno de los ciudadanos modelos de Balenciaga, por poner un ejemplo? Y ¿quién decide cuántos vestidos, y de qué calidad, debe recibir cada persona? La «protección» puede abarcar desde un policía para toda

[9] Barnett, «Fuller, Law and Anarchism», p. 7.

[10] Barnett, «Fuller, Law and Anarchism», p. 7.

una provincia hasta un guardaespaldas armado y un coche blindado para cada ciudadano, una propuesta que llevaría a la sociedad a la bancarrota a toda prisa. ¿Quién decide, pues, el nivel de protección, dado que es indiscutible que toda persona está *mejor* protegida frente al peligro de robo o de asalto si dispone de un cuerpo de guardaespaldas armados que si no lo tiene? En el mercado libre, las decisiones sobre la cantidad y la calidad de todos y cada uno de los bienes y servicios que se le pueden proporcionar a cada persona se toman a partir de las compras voluntarias de cada individuo concreto. Pero, ¿qué criterio puede aplicarse cuando es el gobierno quien toma las decisiones? La respuesta es: ninguno. Las decisiones gubernamentales se inscriben en el capítulo de lo puramente arbitrario.

En segundo lugar, es vano empeño buscar en los escritos de los partidarios del *laissez-faire* una teoría convincente de la tributación: no sólo cuántos impuestos deban pagarse, sino también *quién* está obligado a pagar. La teoría, generalmente aceptada, de «capacidad de pago» es, como ha señalado el libertario Frank Chodorov, la filosofía del salteador de caminos: sacar a las víctimas cuanto el atracador pueda llevarse. Pero difícilmente puede aceptársela como una filosofía social concluyente y se aleja totalmente, por supuesto, del sistema de pago del mercado libre. Si se obligara, en efecto, a todos y cada uno de los ciudadanos a pagar por cada bien y servicio de una manera proporcional a sus rentas, no podría existir ningún sistema de precios ni podría funcionar ningún sistema de mercado. (A David Rockefeller se le podría obligar a pagar un millón de dólares por una rebanada de pan.)[11]

Añádase que ningún partidario del *laissez-faire* ha sabido articular hasta el momento una teoría del tamaño del Estado: si el Estado ha de tener el monopolio forzoso de la violencia en un área territorial dada, *¿qué extensión* ha de tener dicha área? Estos teorizadores no han prestado la debida atención al hecho de que el mundo ha vivido siempre en una «anarquía internacional», sin gobiernos ni monopolios forzosos para la toma de decisiones *entre* varios países. Y, a pesar de

[11] Frank Chodorov, *Out of Step* (Nueva York: Devin-Adair, 1962), p. 237. Para una crítica de la capacidad de pago y otros intentos por proporcionar criterios de «justicia» a los impuestos, véase Rothbard, *Power and Market,* pp. 135-167.

ello, las relaciones internacionales entre *ciudadanos privados* de diferentes países han funcionado en general suavemente y sin fricciones, a pesar de no tener un gobierno común. Una discusión sobre los términos de un contrato o sobre agravios de un ciudadano de Dakota del Norte con otro de Manitoba se tramita casi siempre sin alteraciones, de ordinario a través de cargos y requerimientos de uno de ellos ante tribunales cuyas sentencias son reconocidas por los tribunales de la otra parte. Las guerras y los conflictos se dan usualmente entre los Estados —no entre los ciudadanos privados— de los diferentes países.

Pero, ahondando un poco más, ¿reconocerá un partidario del *laissez-faire* el derecho de una región o de un país a *separarse* del resto? ¿Está legitimada Ruritania Occidental para separarse de Ruritania? Si no, ¿por qué no? Y si lo está, ¿puede marcarse un punto límite lógico para la oleada secesionista? ¿Puede secesionarse una región, y luego una ciudad de la región, y luego un barrio de la ciudad, y a continuación una calle del barrio y, finalmente, una persona particular de esta calle?[12] Una vez admitido *algún* derecho de secesión, no existe ningún tipo de limitaciones lógicas para las secesiones *individuales.* Y esto desemboca, obviamente, en el anarquismo, ya que los individuos pueden secesionarse y montar sus propias agencias de defensa, con el consiguiente desmigajamiento del Estado.

Hay, para concluir, una incongruencia decisiva en el referido criterio del *laissez-faire* que se propone limitar la función del Estado a las tareas de protección de las personas y las propiedades. Si el Estado está legitimado para imponer contribuciones, ¿por qué no ha de exigir de sus súbditos impuestos que le permitan proporcionar otros bienes y servicios que pueden usar en su calidad de consumidores? ¿Por qué no habría de poder el Estado construir plantas siderúrgicas, fabricar y proporcionar zapatos, diques, servicios postales, etc.? Los consumidores usan todos y cada uno de estos bienes. Si los partidarios del *laissez-faire* objetan que el Estado no puede montar siderur-

[12] Mises admite esta reflexión y reconoce, en teoría, el derecho individual a la secesión, aunque lo recorta por simples «consideraciones técnicas». Ludwig von Mises *Liberalism* (2ª ed. Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1978 [trad. esp., 3° ed. en *Sobre liberalismo y capitalismo,* Madrid: Unión Editorial, 1995]), pp. 109-110.

gias o fábricas de calzado para proporcionar sus productos a los consumidores (gratis o por un precio) porque para desarrollar estas actividades tendría que recurrir a impuestos coactivos, esta misma objeción puede hacerse, como es evidente, respecto de la policía estatal o de los servicios de administración de justicia. El gobierno no actuaría más inmoralmente, según la teoría del *laissez-faire,* cuando proporciona viviendas o acero que cuando ofrece protección policial. No puede, pues, defenderse la hipótesis de un Estado limitado a la protección *ni siquiera dentro del ideal mismo del laissez-faire,* y mucho menos aún desde cualquier otra consideración. Es cierto que podría emplearse este modelo para prevenir las actividades coactivas de «segundo nivel» del gobierno (es decir, las que *desbordan* la coacción inicial de los impuestos), por ejemplo, los controles de precios o la ilicitud de la pornografía, pero ahora los «límites» se tornan borrosos y se les puede ampliar hasta un colectivismo virtualmente absoluto, en el que el gobierno *sólo* proporciona bienes y servicios, pero los proporciona *todos.*

CAPÍTULO XXIII

EL RANGO MORAL DE LAS RELACIONES CON EL ESTADO

Si, pues, el Estado es la vasta maquinaria de la delincuencia y de la agresión institucionalizadas, la «organización de los medios políticos» con el objetivo de enriquecerse, esto quiere decir que nos hallamos ante una organización criminal y que, por consiguiente, su categoría moral es radicalmente distinta de la de cualquiera de los legítimos dueños de propiedades que hemos venido analizando en este volumen. Quiere decir asimismo que es también radicalmente diferente el rango moral de los contratos con este Estado y de las promesas hechas a él o por él. Significa, por poner un ejemplo, que nadie tiene la obligación moral de obedecerle (salvo en el caso de que se limite simplemente a afirmar el derecho a la justa propiedad privada frente a las agresiones). En cuanto que es una organización criminal, cuyas rentas e ingresos proceden de impuestos delictivos, el *Estado no puede poseer ningún justo derecho de propiedad.* De donde se concluye que no puede ser ni inmoral ni injusto negarse a pagar los impuestos del Estado, ni adueñarse de sus propiedades (porque son propiedades en manos de agresores), ni rechazar sus órdenes, ni quebrantar los contratos hechos con él (ya que no puede ser injusto romper pactos con criminales). En el terreno de la moral, y desde el punto de vista de una auténtica filosofía política, «robar» al Estado significa arrancar la propiedad a unas manos criminales. Es, en cierto sentido, «colonizar» la propiedad, con la única diferencia de que en lugar de colonizar tierras no cultivadas, ahora se aleja a la propiedad del sector delictivo de la sociedad: un bien positivo.

Puede admitirse una excepción parcial en los casos en los que el robo del Estado afecta claramente a una persona concreta. Supongamos que las autoridades han confiscado joyas pertenecientes a López. Si luego Pérez se las roba al Estado no comete ningún delito, según la

teoría libertaria. No obstante, las joyas no son suyas y López tendría justificación suficiente para recuperarlas incluso por la fuerza. En la mayoría de los casos, las confiscaciones del Estado adoptan la forma de impuestos, que se mezclan con otros y van a parar a un depósito común, de modo que es imposible señalar quiénes son los dueños concretos y específicos de unas propiedades determinadas. ¿Quién es el auténtico dueño de un pantano o de un edificio de Correos? En tales circunstancias, que son la mayoría, el robo al Estado o la «colonización» por parte de Pérez, además de no ser delictiva, le conferiría un justo título de propiedad obtenido precisamente en virtud de dicha colonización.

También es, *a fortiori,* moralmente lícito engañar al Estado. Del mismo modo que nadie está legítimamente obligado a decir la verdad a un ladrón que pregunta si hay objetos de valor en casa, tampoco lo está un ciudadano a responder a estas preguntas del Estado, por ejemplo, al rellenar los impresos del impuesto sobre la renta.

Lo dicho no significa, por supuesto, que aconsejemos ni menos que exijamos la desobediencia civil, ni incitamos a la rebelión fiscal ni a robar y mentir al Estado. Estas actitudes son poco recomendables, sobre todo si se tiene en cuenta que el aparato estatal dispone de una *force majeure.* Lo que pretendemos decir es que estas acciones son justas y moralmente lícitas. Las relaciones con el Estado deben guiarse por consideraciones de simple prudencia y pragmatismo, que implican que los individuos deben tratar con el Estado como con un enemigo que es, por el momento, más poderoso.

Hay no pocos libertarios que, aun estando de acuerdo en que las acciones e intervenciones estatales son, de ordinario, inmorales o delictivas, dan muestras de confusión en este tema específico de las relaciones con el Estado. Está aquí involucrado el problema de los impagos o incumplimientos de las deudas de la Administración Pública. Un buen número de libertarios entiende que el Estado está moralmente obligado a pagar sus deudas y que deben evitarse, por consiguiente, los impagos o incumplimientos. El problema radica en que estos libertarios analizan la cuestión desde la tesis, perfectamente adecuada, de que las personas y las instituciones *privadas* deben cumplir sus contratos y pagar sus deudas. Pero el dinero que tiene el Estado no le pertenece, y pretender que salde sus deudas significa

una mayor coacción sobre los contribuyentes para pagar a los obligacionistas. Ahora bien, un libertario nunca admitirá la licitud de una tal coacción. El aumento de los impuestos no sólo implica un paralelo aumento de la coacción y de las agresiones contra la propiedad privada, sino que los a primera vista inocentes obligacionistas aparecen bajo un luz muy diferente cuando se descubre que la compra de obligaciones del Estado equivale a una simple inversión en el futuro botín del robo o de la contribución. Y, en cuanto codiciosos inversores en un futuro latrocinio, la moral de los obligacionistas es muy otra de la que generalmente se supone.[1]

Otra cuestión que también debe ser analizada bajo nueva luz es la concerniente al incumplimiento de los contratos con el Estado. Ya en páginas anteriores hemos expuesto nuestro punto de vista de que dado que los contratos obligatorios son en realidad transferencias de títulos y no simples promesas, está plenamente justificada, en una sociedad libre, la negativa al servicio militar, lo que no impide la existencia de contratos voluntarios de alistamiento en el ejército por periodos más largos. Pero dejando aquí aparte la teoría contractual que quiera seguirse, estas reflexiones sólo son aplicables a los ejércitos *privados* de los mercados libres. Si se admite que los ejércitos de los Estados son agresores criminales —tanto en sus acciones como en los medios empleados para mantenerlos—, resulta ser moralmente lícito abandonarlos en cualquier momento, sean cuales fueren los plazos de alistamiento. Este comportamiento forma parte de los derechos morales individuales, sin entrar aquí, una vez más, en la cuestión —enteramente diferente— de si es prudente llevar a cabo esta acción.

Analicemos en esta perspectiva el problema del cohecho de los funcionarios gubernamentales. Ya hemos visto antes que en una sociedad o un mercado libre, el *sobornante* actúa legítimamente, mientras que el sobornado merece ser llevado a los tribunales por defraudar a un tercero (por ejemplo, a su empleador). Pero ¿qué decir de los empleados del gobierno? Hay que distinguir aquí entre el soborno «ofensivo» y el «defensivo». El primero debe ser tenido por incorrec-

[1] Acerca del rechazo de la deudas gubernamentales, véase Chodorov, «Don't Buy Government Bonds», en *Out of Step,* pp. 170-177; Rothbard, *Man, Economy, and State,* II, 881-883.

to e ilícito y el segundo por adecuado y legítimo. Contemplemos un «soborno ofensivo» típico: un jefe de la mafia soborna a funcionarios de la policía para que impidan que otros competidores tengan acceso a los garitos y casas de juego de una determinada zona. Por tanto, el mafioso actúa en colaboración con el gobierno para coaccionar a los propietarios de los garitos que le hacen la competencia. El mafioso de nuestro caso es el iniciador y cómplice de las agresiones gubernamentales contra sus competidores. El «soborno defensivo» ofrece un cariz moral radicalmente diferente. Aquí Jiménez, por poner un ejemplo, al advertir que en una zona determinada han sido declarados ilegales algunos garitos, soborna a la policía para que haga una excepción con el suyo: una respuesta perfectamente legítima en una situación desafortunada.

De hecho, el soborno defensivo desempeña un importante papel social en todo el ancho mundo. En numerosos países no funciona el motor de los negocios sin el lubricante de los cohechos. En este sentido, deberían evitarse las acciones paralizadoras y las reglamentaciones y exacciones destructivas. Un «gobierno corrupto» no es necesariamente un mal asunto. Comparado con los «gobiernos incorruptos», cuyos funcionarios imponen la ley a rajatabla, la «corrupción» permite al menos el florecimiento parcial de transacciones y de acciones voluntarias en el seno de la sociedad. Por supuesto, en ningún caso están justificadas ni las regulaciones o prohibiciones ni los rígidos funcionarios, porque no deberían existir ni éstos ni las aquéllas.[2]

[2] Existe un considerable número de indicios que señalan que la economía soviética pudo funcionar gracias a la amplísima difusión del sistema de sobornos. Margaret Miller lo denominó «sistema de propiedad privada en la sombra dentro de la economía planificada». Margaret Miller, «Markets in Russia», en M. Miller, T. Piotrowicz, L. Sirc, H. Smith, *Communist Economy Unter Change* (Londres: Institute for Economic Affairs, 1963), pp. 23-30.

H.L. Mencken trae un episodio divertido y aleccionador sobre el contraste entre «corrupción» y «reforma»: «Creía [el padre de Mencken] que la corrupción política es inevitable en los sistemas democráticos e incluso argumentaba, a partir de su propia experiencia, que así ocurría de hecho. Una de sus anécdotas favoritas giraba en torno a un gran anuncio ondulante que colgaba junto a su local comercial, en Paca Street. Cuando se construyó el edificio, en 1885, se limitó a colocarlo y envió al consejero del distrito 20 dólares. Quedaba claramente acordado que la cantidad cubría para siempre todos los conceptos de

Tanto las leyes como la opinión pública reconocen que, en algunas áreas, existe una radical diferencia entre las personas privadas y los funcionarios públicos. Así, no se da ni debe aplicarse a estos últimos el «derecho a la privacidad» individual, o el derecho a guardar silencio, pues sus archivos y actividades deberían estar abiertos al conocimiento y la valoración públicos. Se aducen, para negar a los funcionarios del gobierno el derecho a la privacidad, dos argumentos democráticos que, aunque no son estrictamente libertarios, poseen un innegable valor: a) que en los sistemas democráticos los ciudadanos sólo pueden intervenir y decidir en los asuntos públicos y elegir a los empleados del Estado si tienen un acabado conocimiento de las operaciones gubernamentales; y b) que dado que son los contribuyentes quienes pagan las facturas del gobierno, les asiste el derecho a saber qué hacen los gobernantes. Los libertarios añadirían un tercer argumento, a saber, que dado que el gobierno es una institución agresiva contra los derechos y las personas de sus ciudadanos, la total revelación de sus actividades es lo mínimo que los súbditos pueden reclamar de y arrebatar al Estado para poder utilizarlo con el propósito de contrarrestar o reducir los poderes estatales.

Otra de las áreas en que la legislación actual distingue entre los derechos de los ciudadanos privados y los de los funcionarios públicos es la relativa a la difamación. Hemos defendido en páginas anteriores la tesis de que son inadmisibles las leyes contra la difamación. Pero incluso admitiendo esta legislación, importa mucho distinguir

permisos, privilegios, servidumbres y demás costes e impuestos municipales. El consejero se embolsó la suma y se daba por sobreentendido que a cambio mantendría alejados a los policías, inspectores de edificios y otros funcionarios que pudieran tener algún interés legal en el asunto o que intentaran entrometerse para su personal provecho. Como era un hombre honrado según Dios le daba a entender, mantuvo el pacto y el anuncio flameó y chirrió durante 10 años. Pero luego, en 1895, y al socaire de una oleada de reformas en Baltimore, el consejero, tras las votaciones, perdió el cargo. A continuación, los idealistas de la City Hall le comunicaron que la licencia para conservar el anuncio le costaría 62,75 dólares *al año.* Lo quitó al día siguiente.

»Todo ello constituía para mi padre una prueba de que aquella reforma fue, en gran parte, una conspiración de ávidos charlatanes para exprimir a los contribuyentes.» H.L. Mencken, *Happy Days: 1880-189*2 (Nueva York: Alfred Knopf, 1947), pp. 251-252.

entre la difamación contra los ciudadanos privados y la que tiene en el punto de mira a los empleados o a las agencias públicas. En el siglo XIX pudimos desembarazarnos, por fortuna, de la perniciosa legislación civil sobre los «libelos sediciosos», que había venido siendo utilizada como garrote para reprimir prácticamente todo tipo de críticas contra los gobernantes. En nuestros días, estas leyes antilibelo han perdido felizmente una gran parte de su rigor cuando se las aplica no sólo al gobierno *per se,* sino también a los políticos y a los funcionarios del Estado.

Son muchos los libertarios anarquistas que consideran inmoral votar o comprometerse en acciones políticas, argumentando que al participar de este modo en las actividades estatales los libertarios ponen su *imprimatur* ético sobre el aparato del Estado. Pero toda decisión, para que sea moral, ha de ser libre, y el Estado ha situado a los ciudadanos en una sociedad cuyo entorno es esclavizador, en una matriz general de coacción. El Estado, desgraciadamente, existe, y el pueblo debe comenzar por esta matriz, para intentar poner remedio a su situación. Como Lysander Spooner subraya, en un entorno de coacción estatal el hecho de votar no implica un consentimiento voluntario.[3] La verdad es que si el Estado nos permite elegir periódicamente a los gobernantes, aunque limitando la opción a unos cuantos candidatos, no debería considerarse inmoral utilizar esta limitada posibilidad de elección para intentar reducir o eliminar el poder del Estado.[4]

Así, pues, el Estado no es simplemente una parte de la sociedad. El esfuerzo principal de esta sección del libro se destina a demostrar que el Estado *no* es —en contra de lo que parece opinar la mayoría de los economistas utilitaristas del libre mercado— una institución social legítima, con tendencia a la ineptitud y la ineficiencia en la mayor parte de sus actividades. Muy al contrario, el Estado es una institución intrínsecamente ilegítima de agresión articulada, de crimen organizado y regularizado contra las personas y las propiedades de sus súbditos. Lejos de ser necesario para la sociedad, es una institu-

[3] Para el relevante pasaje de Spooner, cf. *supra,* pp. 165-166.

[4] Más información sobre la adecuada estrategia de la libertad, *infra,* pp. 343-367.

ción profundamente *anti*-social, que vive parasitariamente de las actividades productivas de los ciudadanos privados. En el aspecto moral, debe ser considerado (como ya se puso en claro en la II Parte) como ilegítimo y situado extramuros del sistema legal libertario normal que delimita y asegura los derechos y las justas propiedades de los ciudadanos privados. Así, pues, desde el punto de vista de la justicia y de la moralidad, el Estado no puede poseer propiedades ni exigir obediencia ni obligar al cumplimiento de los contratos cerrados con él ni tiene tan siquiera derecho a existir.

El argumento generalmente aducido en defensa del Estado sostiene que el hombre es un «animal social» que tiene que vivir en sociedad, que los individualistas y libertarios creen en la existencia de «individuos atomizados», no influidos por ni relacionados con sus semejantes. Pero ningún libertario ha defendido nunca la idea de que los individuos sean átomos; muy al contrario, todos ellos han reconocido la necesidad y las enormes ventajas de la vida en sociedad y de la participación en la división social del trabajo. El gran *non sequitur* en que han incurrido los defensores del Estado, incluidos los filósofos clásicos aristotélicos y tomistas, es deducir de la necesidad de la *sociedad* la del *Estado*.[5] Ocurre, como ya se ha señalado en líneas precedentes, justamente lo contrario: el Estado es un instrumento *anti-social,* que paraliza los intercambios voluntarios, la creatividad individual y la división del trabajo. La sociedad es el marco adecuado para las interrelaciones individuales voluntarias, a través de los pacíficos intercambios del mercado. Podemos, en este punto, mencionar la penetrante distinción de Albert Jay Nock entre el «poder social» —los frutos de los intercambios voluntarios en la economía y la civilización— y el «poder del Estado», la interferencia coactiva y la explotación de estos frutos a cargo de las autoridades públicas. Nock muestra, bajo esta luz, que la historia humana es básicamente una carrera entre ambos poderes, el estatal y el social, entre los beneficiosos frutos de la producción y la creatividad pacífica y voluntaria por un lado y la plaga paralizadora y parasitaria del poder del Estado sobre el proceso social voluntario y productivo.[6] Todos los servicios de los que

[5] Rothbard, *Power and Market,* p. 237.

[6] Albert Jay Nock, *Our Enemy the State* (NY: Free Life Editions, 1973), pp. 3 ss.

de ordinario se piensa que requieren la presencia del Estado —desde la acuñación de moneda a la protección policial o la promulgación de leyes en defensa de los derechos de las personas y de las propiedades— pueden ser proporcionados con mayor eficiencia, y, por supuesto, con mayor moralidad, por personas privadas. La naturaleza del hombre no exige en ningún sentido la existencia del Estado. Todo lo contrario.

CAPÍTULO XXIV

LAS RELACIONES INTERESTATALES

Cada Estado se ha hecho con el monopolio de la fuerza en un determinado territorio, de dimensiones variables según las diferentes vicisitudes históricas. Puede definirse la *política exterior* o las *relaciones exteriores* como las relaciones existentes entre un Estado concreto, *A*, y otros Estados, *B*, *C y D* y los habitantes de cada uno de ellos. En un mundo moral ideal no existirían los Estados y, por consiguiente, tampoco habría política exterior. Pero una vez dada la presencia de diferentes Estados, ¿existen principios morales que los libertarios puedan asumir como criterios para dicha política? La respuesta a esta pregunta presenta grandes parecidos con los criterios morales libertarios relativos a la «política interior» del Estado, inspirados en el objetivo de reducir a su mínima expresión posible el grado de coacción ejercido por los Estados sobre las personas concretas.

Antes de entrar en el análisis de las actividades entre los diferentes Estados, retornemos por un instante al mundo sin Estados puramente libertario, en el que los individuos y las agencias de protección privadas por ellos contratadas circunscriben el recurso a la fuerza estrictamente a la defensa de sus personas y sus propiedades frente a la violencia. Supongamos que en este universo Pérez descubre que él o sus propiedades están sufriendo agresiones por parte de Gómez. Es lícito, como ya hemos visto, que Pérez rechace esta invasión utilizando una violencia defensiva. Pero ahora la pregunta es: ¿Entra dentro del campo de derechos de Pérez llevar a cabo un acto de violencia agresiva contra terceras partes inocentes en el curso de su legítima defensa contra Gómez? Evidentemente, la respuesta es no. En efecto, la norma que prohibe ejercer violencia contra las personas inocentes o contra sus propiedades tiene un valor absoluto; debe ser respetada con independencia de los motivos *subjetivos* que pudieran aducirse

para justificar la agresión. Es malo, y delictivo, violar la propiedad o la persona de otro, incluso aunque se sea un Robin Hood o se esté hambriento o se trate de rechazar el ataque de un tercero. Podemos comprender bien y simpatizar con los motivos que aparecen en situaciones extremas. Podemos (o mejor, pueden las víctimas, o sus herederos) mitigar más tarde el castigo si el culpable es llevado ante los tribunales, pero lo que no podemos es evitar el veredicto de que la agresión constituye un hecho delictivo que las víctimas tienen derecho a repeler, recurriendo a la violencia si es preciso. Resumiendo, si *A,* bajo la presión de una agresión o una amenaza de *B,* recurre a la violencia contra *C,* comprendemos que la «mayor» responsabilidad recae sobre *B,* pero seguimos tachando de agresión la acción de *A* contra *C,* una agresión que éste tiene absoluto derecho a repeler con el uso de la fuerza.

Para describir la situación con pinceladas más concretas: si Pérez descubre que Gómez ha estado robando sus propiedades, le asiste el derecho a repelerle e intentar atraparle; pero a lo que *no* tiene derecho es a rechazarle bombardeando un edificio y causando la muerte de ciudadanos inocentes, o a intentar detenerle disparando con su ametralladora sobre un grupo de personas que no son culpables de nada. Si lo hace, es tan (o más) criminal agresor como el propio Gómez.

Estos mismos criterios deben aplicarse en el caso de que tanto Pérez como Gómez cuenten con cómplices, es decir, si estalla una «guerra» entre Pérez y sus secuaces y Gómez y sus guardaespaldas. Si Gómez, al frente de un grupo de hombres, ataca a Pérez, y éste y sus guardaespaldas persiguen a la banda del primero hasta su guarida, podemos muy bien aplaudir la valentía de Pérez; también podemos, junto con otros miembros de la comunidad interesados en repeler la agresión, apoyar financiera o personalmente su causa. Pero Pérez y sus hombres no tienen derecho —como tampoco lo tuvo Gómez— a agredir a ningún otro en el curso de su «guerra justa». No tienen derecho a robar las propiedades de otros para financiar su empresa, ni forzar a otros, mediante el uso de la violencia, a sumarse a su cuadrilla, ni a matar a otros durante las operaciones para rendir a las fuerzas de Gómez. Si hicieran alguna de estas cosas serían tan criminales como Gómez y estarían sujetos a cuantos castigos hay dispuestos contra la delincuencia. De hecho, si el delito de Gómez fue el robo y Pérez re-

curre al alistamiento forzoso para apresarle o mata, en el curso de la persecución, a personas inocentes, es *más* criminal que el primero, ya que matar o esclavizar es indudablemente mayor delito que robar.

Supongamos ahora que Pérez, en el transcurso de su «guerra justa» contra los saqueos de Gómez, da muerte a algunas personas inocentes. Y supongamos que aduce en defensa de estos asesinatos que se atuvo simplemente al eslogan «libertad o muerte». Se advierte de inmediato lo absurdo de esta «defensa», ya que la cuestión no es si Pérez estaba dispuesto a arriesgar su vida en su guerra defensiva contra Gómez; el punto debatido es si, por alcanzar una meta legítima, estaba dispuesto a matar a personas inocentes. La acción obedecía en realidad al eslogan, absolutamente inadmisible, de «Mi libertad o la muerte *de otros*». Un grito de guerra a todas luces mucho menos noble.

Así, pues, la guerra, incluso cuando es justa y defensiva, sólo es lícita si la violencia se dirige única y exclusivamente contra los delincuentes. Podemos juzgar por nosotros mismos cuántos de los conflictos librados a lo largo de la historia se han atenido a este criterio.

Se ha defendido muchas veces, especialmente entre las filas conservadoras, la idea de que el desarrollo de las mortíferas armas modernas de destrucción masiva (armas nucleares y bacteriológicas, cohetes, etc.) sólo presenta una diferencia *de grado,* no de *especie,* respecto a las armas más simples de las etapas anteriores. Nuestra respuesta es que cuando este grado afecta a numerosas vidas humanas nos hallamos ante una diferencia verdaderamente enorme. Pero la réplica genuinamente libertaria es que mientras que el arco y la flecha o el rifle pueden apuntar directa y únicamente a los delincuentes verdaderos y concretos, no lo pueden hacer las modernas armas nucleares. Y aquí sí que hay una fundamental diferencia de especie. Claro está que también el arco y la flecha se pueden utilizar con propósitos agresivos, pero sigue siendo cierto que se les puede asestar sólo contra los agresores. Y no ocurre así, en cambio, con las armas nucleares ni con las bombas «convencionales», lanzadas desde el aire. Se trata de ingenios que buscan, en sí mismos, la destrucción masiva. (La única excepción sería el caso, verdaderamente raro, de que *todos* los habitantes de una gran área geográfica fueran criminales.) Debemos concluir, por tanto, que el uso de armas nucleares o parecidas, o la ame-

naza de su utilización, es un crimen contra la humanidad para el que no puede haber justificación.[1]

Esta es la razón de que no tenga ya validez el viejo cliché de que, a la hora de elegir entre la paz y la guerra, el elemento determinante no son las armas, sino la voluntad de usarlas. La característica básica de las armas nucleares es precisamente la circunstancia de que *no es posible* hacer un uso selectivo de las mismas, no pueden ser utilizadas según los esquemas libertarios. Por consiguiente, debe condenarse ya su simple existencia y el desarme nuclear se convierte en un bien que debe ser buscado en razón de sí mismo. De hecho, el desarme es, desde todos los puntos de vista de la libertad, la más alta de todas las metas políticas del mundo moderno. Precisamente porque el asesinato es un crimen más odioso que el latrocinio, el asesinato masivo —de tal alcance que puede llegar a amenazar a la civilización humana y a la supervivencia misma de la humanidad— es el peor de cuantos crímenes cabe imaginar. Y ocurre que, en nuestros días, se trata de un crimen perfectamente posible. ¿Es que los libertarios han de mostrarse indignados por los controles de los precios o por el impuesto sobre la renta mientras se encogen de hombros o defienden incluso positivamente el crimen último y definitivo del asesinato masivo?

Si la guerra nuclear es totalmente ilegítima incluso para los individuos que se defienden contra una agresión criminal, lo es mucho más aún la guerra nuclear —e incluso la convencional— entre los Estados.

Introduzcamos ya a estos Estados en nuestro análisis. Dado que cada Estado concreto reclama para sí el monopolio de la violencia sobre un área territorial, se dice que hay «paz» dentro de este territorio mientras no se oponga resistencia a las depredaciones y extorsiones estatales, es decir, mientras la violencia siga siendo unidireccional, mientras vaya desde el Estado hacia el pueblo, de arriba abajo. Los conflictos abiertos en esta zona sólo surgen en los casos de «revolución», cuando el pueblo opone resistencia al empleo de la violencia

[1] Para una clara exposición de la validez moral de la distinción entre combatientes y no combatientes, véase G. E. M. Anscombe, *Mr. Truman's Degree* (Oxford: impresión privada, 1956). Este escrito surgió como protesta contra el título de doctor *honoris causa* concedido a Truman por la Universidad de Oxford.

ejercida por el Estado contra él. Ambos casos, tanto el pacífico de ausencia de resistencia frente al Estado como el de abierta resistencia revolucionaria, pueden ser calificados de «violencia vertical»: desde el Estado contra sus ciudadanos o a la inversa.

En el mundo actual, cada región del planeta está gobernada por una organización estatal. Hay, pues, un cierto número de Estados diseminados por la superficie de la tierra, y cada uno de ellos ejerce el monopolio de la violencia sobre su propio territorio. No existe un super-Estado que detente el monopolio de la violencia sobre todas las regiones. Nos hallamos, pues, ante una situación de «anarquía» entre los diferentes Estados.[2] Por tanto, salvo las revoluciones, que sólo ocurren esporádicamente, la violencia abierta y los conflictos bilaterales en el mundo sólo se dan *entre* dos o más Estados. Esto es lo que se denomina «guerra internacional» o «violencia horizontal».

Existen diferencias de fundamental importancia entre las guerras entre Estados por una parte y las revoluciones contra el Estado o los conflictos entre las personas privadas por la otra. En las revoluciones, el conflicto estalla *dentro de* un mismo territorio, ya que tanto los secuaces del Estado como los revolucionarios moran en la misma zona. Las guerras entre diferentes Estados se libran, por el contrario, entre dos grupos, cada uno de los cuales detenta el monopolio sobre su propia área geográfica, es decir, se libra entre moradores de diferentes lugares. De esta diferencia se derivan algunas importantes consecuencias:

1) En las guerras entre diferentes Estados es mucho más fuerte la tentación de recurrir al uso de armas de destrucción masiva. Si la espiral armamentista en un conflicto intraterritorial adquiere proporciones demasiado grandes, cada una de las partes en conflicto intentará aumentar la capacidad de las armas dirigidas contra el adversario. Ni un grupo revolucionario ni un Estado en lucha contra la revolución pueden recurrir al empleo de armas nucleares. Pero cuando

[2] Resulta curioso e incongruente que los conservadores partidarios del «Estado limitado» tachen de absurda toda propuesta tendente a eliminar el monopolio de la violencia en un territorio dado, que permitiría que los individuos privados vivieran sin un señor superior, pero toleran a la vez la existencia de naciones-Estado sin una soberanía superior que dirima las contiendas que se producen entre ellas.

cada uno de los bandos combatientes ocupa distintos territorios, es enorme el campo de aplicación para las armas modernas y puede entrar en liza todo el arsenal de la devastación masiva.

2) La segunda consecuencia lógica es que mientras que a los revolucionarios les resulta *posible* fijar sus blancos y circunscribir sus acciones a los enemigos de su Estado, evitando de este modo las agresiones contra la población inocente, esta concreción es más difícil en las guerras interestatales. Esta situación era ya evidente incluso con las armas antiguas, pero con las modernas resulta de todo punto imposible esta delimitación de objetivos.

3) Si se tiene en cuenta, además, que cada Estado puede movilizar a todos los habitantes y todos los recursos de su territorio, el Estado oponente puede considerar que todos los ciudadanos del primero son, al menos transitoriamente, sus enemigos y considerarlos objetivos bélicos. De donde se desprende como consecuencia casi inevitable de las guerras entre Estados que cada bando combatiente perpetre agresiones contra la población inocente —contra las personas privadas— del bando contrario. Esta poco menos que forzosa conclusión se convierte en certeza absoluta cuando se utilizan las armas modernas de destrucción masiva.

Si una de las características específicas de las guerras interestatales es la inter-territorialidad, otro de sus atributos únicos es que cada uno de los Estados beligerantes vive a expensas de los impuestos de sus súbditos. Por consiguiente, toda guerra de un Estado contra otro implica un aumento y ampliación de la agresión de la fiscalidad contra el propio pueblo. Los gastos derivados de los conflictos entre personas privadas pueden ser, en general, voluntariamente sufragados por las partes en litigio. También las revoluciones pueden ser a menudo financiadas y sostenidas mediante aportaciones voluntarias de los ciudadanos. Pero las guerras de unos Estados contra otros sólo pueden ser costeadas mediante agresiones contra los contribuyentes.

En consecuencia, todas las guerras interestatales implican un aumento de la presión de los impuestos de los Estados beligerantes y casi todas ellas (*todas,* en las guerras modernas) acarrean máximos niveles de agresión (asesinatos) contra la población civil inocente del Estado adversario. Las revoluciones, en cambio, cuentan a menudo con financiación voluntaria y *pueden* circunscribir sus actos de vio-

lencia a los gobernantes. Y, en fin, los conflictos privados pueden reducir el círculo de su violencia a los delincuentes reales. Debemos, pues, concluir que mientras algunas revoluciones y algunos conflictos privados *pueden ser* legítimos, deben condenarse *siempre* las guerras entre Estados.

Algunos libertarios podrían aducir la siguiente objeción: «Aunque también nosotros deploramos la utilización de los impuestos para afrontar los gastos de la guerra y rechazamos el monopolio estatal de los servicios de la defensa, hemos de admitir que esta situación existe y que, mientras las cosas sean así, tenemos que apoyar al Estado en las guerras defensivas justas.» Pero a la luz de las anteriores reflexiones, puede replicarse a este argumento como sigue: «Sí; el Estado existe, y mientras sea así, la actitud de los libertarios debería consistir en decirle: 'Muy bien: existes. Pero mientras existas reduce *al menos* tus actividades a las áreas en las que impones tu monopolio'.» En suma, los libertarios están interesados en reducir a su mínimo posible las áreas de agresión del Estado contra las personas privadas, sean «nacionales» o «extranjeras». Y el único medio para conseguirlo, en los asuntos internacionales, es que los ciudadanos de cada país presionen sobre sus respectivos gobiernos para que circunscriban sus actividades a los campos que tienen monopolizados y no lleven a cabo agresiones contra los monopolios de otros Estados y, más en particular, contra los *ciudadanos* sobre los que gobiernan. Resumiendo, el objetivo de los libertarios es confinar a todos los Estados existentes al menor nivel posible de invasión de las personas y las propiedades. Y esto implica, entre otras cosas, el rechazo total de la guerra. Los pueblos deben presionar sobre «sus» respectivos Estados para que no ataquen a otro Estado y —si el conflicto ya ha estallado— para que negocien la paz o declaren el alto el fuego con la mayor rapidez físicamente posible.

Supongamos ahora que tenemos la rara fortuna de que contamos con un Estado que está tratando de defender de verdad la propiedad de cada uno de sus ciudadanos. El ciudadano *A* del país *A* viaja por o invierte en el país *B* y este Estado *B* ataca su persona o confisca sus bienes. Nuestro libertario crítico argüirá que se da aquí un caso claro y patente en el que el Estado *A* debe amenazar con la guerra, e incluso hacerla, contra el Estado *B* para defender la propiedad de «su»

ciudadano. Dado —se argumenta— que el Estado se ha reservado para sí el monopolio de la defensa de sus ciudadanos, tiene la obligación de acudir en su ayuda incluso, si es necesario, mediante acciones bélicas. Y los libertarios deben apoyar este tipo de guerra justa.

Pero el contraargumento aduce que el monopolio de la violencia y, por tanto, de la defensa, de cada Estado *se limita* a su propio territorio. No tiene este monopolio, ni mucho menos la capacidad de hacerlo efectivo, sobre otros Estados. De donde se sigue que si un habitante del país *A* se desplaza a o invierte en el país *B,* los libertarios tienen que jugar sus cartas con el Estado monopolista de este segundo país, y sería inmoral y criminal que el Estado *A* aumentara la presión fiscal sobre sus ciudadanos para hacer la guerra y matar a numerosas personas inocentes del país *B* en defensa de las propiedades del viajante o del inversor.[3]

Debe también señalarse que no hay defensa posible contra las armas nucleares (la «defensa» actual se basa en la amenaza de «destrucción mutua asegurada») y que, por tanto, los Estados no pueden poner en práctica ningún tipo de defensa internacional mientras tales armas existan.

El objetivo libertario debe consistir, por tanto, y fueran cuales fueren las causas específicas de un conflicto, en presionar sobre los Estados para que no desencadenen guerras contra otros Estados y, si han estallado, para que hagan cuanto esté en su mano para que cesen y negocien un alto el fuego y un tratado de paz con la mayor celeridad de que sean capaces. Esta meta estaba ya, dicho sea de paso, inscrita en las antiguas leyes internacionales de los siglos XVIII y XIX, que proponían el ideal de que ningún Estado debería invadir el territorio de otro, lo que hoy día llamamos «coexistencia pacífica» de los pueblos.

Supongamos, con todo, que a pesar de la oposición libertaria, se ha desencadenado una guerra y que los Estados beligerantes no es-

[3] Surge de aquí otra consideración, aplicable sobre todo a la defensa «interna», es decir, a la que se lleva a cabo en el interior del territorio estatal: cuanto *menor* sea la eficacia con que el Estado defiende a los habitantes de su espacio territorial contra los ataques (no estatales) criminales, *mejor* conocerán estos habitantes la ineptitud de las actividades del Estado y *más* tenderán a métodos de defensa no estatales. Así, pues, los fracasos del Estado en el capítulo de la defensa pueden tener un valor educativo para los ciudadanos.

tán negociando la paz. ¿Cuál debería ser, en estas circunstancias, la actitud de los libertarios? Evidentemente, reducir en la mayor medida posible el alcance de los ataques contra la población civil inocente. Las viejas leyes internacionales disponían de dos excelentes instrumentos para conseguirlo: las «leyes para tiempo de guerra» y las «leyes de neutralidad» o «derecho de neutralidad». Estas segundas perseguían el objetivo de confinar las acciones bélicas a los Estados combatientes, para que no se produjeran agresiones contra terceros países, y más en concreto contra los ciudadanos de otras naciones. De ahí la importancia de los venerables y olvidados principios americanos de «libertad de los mares» y las severas limitaciones impuestas a los derechos de los países beligerantes de reprimir el comercio neutral con el país enemigo. En síntesis, la postura libertaria consiste en inducir a los contendientes a respetar plenamente los derechos de los ciudadanos neutrales.

Las «leyes para tiempo de guerra» fueron diseñadas para limitar todo lo posible la violación de los derechos de la población civil de los países beligerantes. Como señala el jurista británico F.J.P. Veale:

> El principio fundamental de este código era que las hostilidades entre pueblos civilizados deben limitarse estrictamente a las fuerzas armadas que entran en combate... Establecía una distinción entre combatientes y no combatientes, y afirmaba que el objetivo único de los primeros era luchar entre sí y que, por consiguiente, los segundos debían quedar excluidos del área de las operaciones militares.[4]

Al condenar todas las guerras, fuera cual fuere su causa, los libertarios no ignoran que pueden darse diversos grados de culpabilidad entre los diversos Estados beligerantes de una guerra concreta. Pero su idea básica es la condena de todos cuantos participan en ella. Su política se encamina, por tanto, a ejercer presión sobre todos los Estados para que no emprendan acciones bélicas, para detenerlas si las han iniciado y para reducir el alcance de los daños que se le derivan a la población civil de uno y otro bando y a los ciudadanos neutrales cuando se prolongan las hostilidades.

[4] F.J.P. Veale, *Advance to Barbarism* (Appleton, Wis.: C. C. Nelson Pub. Co., 1953), p. 58.

Uno de los corolarios de la política libertaria de la coexistencia pacífica y de la no intervención entre los diferentes Estados es la abstención rigurosa de proporcionar cualquier tipo de apoyo externo a los Estados contendientes. Toda ayuda proporcionada por el Estado *A* al Estado *B*, 1) incrementa la opresión fiscal contra la población de *A y 2)* agrava la represión de *B* sobre su propio pueblo.

Veamos cómo se aplica la teoría libertaria al problema del *imperialismo.* Puede definirse el imperialismo como la agresión y subsiguiente imposición del gobierno del Estado *A* contra la población del país *B,* que queda, a partir de ahora, sometida al dominio de una potencia extranjera. Este dominio puede ejercerse bien directamente sobre *B* o bien indirectamente, convirtiéndole en un Estado satélite de *A*. La rebelión de los ciudadanos de *B* contra el dominio imperialista de *A* (de forma directa contra *A*, o indirecta contra su Estado satélite *B*) es, desde luego, legítima, siempre en el supuesto de que los revolucionarios abran fuego sólo contra los gobernantes. Los conservadores —y algunos libertarios— han sostenido a menudo que debe tolerarse el imperialismo occidental sobre los países subdesarrollados porque respeta los derechos de propiedad en mucha mayor medida que cualquiera de los regímenes nativos sucesores. Pero, para empezar, juzgar lo que puede venir a continuación del *status quo* es puro ejercicio especulativo, mientras que la opresión de los actuales dominadores imperialistas sobre la población de *B* es demasiado real y culpable. Y, en segundo lugar, este análisis pasa por alto los perjuicios que el imperialismo causa a los contribuyentes occidentales, obligados a pagar la factura de las guerras de conquista y luego la del mantenimiento de la burocracia imperialista. Ya sólo por esta segunda razón deben los libertarios condenar el imperialismo.[5]

[5] Pueden añadirse otras dos puntualizaciones empíricas a propósito del imperialismo occidental. En primer lugar, los derechos de propiedad que se respetaban eran casi siempre los de los europeos; la población *nativa* veía a menudo cómo sus mejores tierras eran robadas por los imperialistas y estaba, además, obligada a realizar trabajos forzados en las minas o los campos de que había sido despojada.

La segunda puntualización se refiere al mito que sostiene que la «diplomacia de la cañonera» de la vertiente del siglo XX fue, en último extremo, una defensa de los derechos de propiedad de los inversores occidentales en países

¿Significa esta oposición a todas las guerras entre diferentes Estados que los libertarios jamás pueden aprobar los cambios de fronteras geográficas y que abandonan, por consiguiente, el mundo al helado terror de injustos regímenes territoriales? Por supuesto que no. Supongamos que un hipotético Estado Waldavia ataca a Ruritania y se apodera de la parte occidental de su territorio. Los ruritanios occidentales anhelan reunirse con sus hermanos ruritanios de las restantes regiones (tal vez porque desean seguir hablando su lengua ruritana sin ser molestados). ¿Cómo conseguirlo? Existe, obviamente, el camino de las negociaciones pacíficas entre los dos poderes. Pero sigamos imaginando que los imperialistas waldavianos mantienen una postura inflexible. En este caso, los libertarios de Waldavia pueden presionar sobre su Estado para que abandone, en nombre de la justicia, los territorios conquistados. Pero supongamos también que esta presión no consigue ningún efecto. ¿Qué hacer entonces? Debemos seguir insistiendo en que la guerra desencadenada por Waldavia contra el Estado de Ruritania no es legítima. Los caminos legítimos que ahora se abren para conseguir una modificación de las fronteras geográficas son 1) la insurrección revolucionaria del pueblo oprimido de Ruritania occidental, y 2) la ayuda de grupos ruritanos privados (o, para nuestro caso, de amigos de la causa ruritana en otros países) a los rebeldes occidentales, ya sea bajo la forma de armamento o de alistamiento personal.

Debemos mencionar, finalmente, la tiranía interior, compañera inseparable de las guerras entre Estados; una tiranía que de ordinario se prolonga durante mucho tiempo después del cese de las hostilidades. Randolph Bourne advirtió que «la guerra es la salud del Es-

subdesarrollados. Aquí, además de nuestros precedentes reparos contra toda actividad que desborde los límites del territorio en que un Estado implanta su monopolio, se olvida generalmente que la mayor parte de las acciones de las cañoneras tenía el objetivo de defender *no* a los inversores privados sino a los occidentales que poseían bonos y obligaciones de los gobiernos nativos. Los poderes occidentales forzaban a estos gobiernos a imponer crecientes cargas fiscales a sus súbditos para poder pagar a los obligacionistas extranjeros. Y esto no es una acción en ayuda de la propiedad privada, sino exactamente todo lo contrario.

tado».[6] Precisamente a través de las guerras es como consigue el Estado hacerse con sus propiedades: hinchando su poder, su tamaño, su arrogancia, su dominio absoluto sobre la economía y la sociedad. La raíz mítica que capacita al Estado para engordar con la guerra es el bulo de que a través de ella *defiende* a sus súbditos. La realidad es exactamente todo lo contrario. Pero si es cierto que la guerra es la salud del Estado, no es menos cierto que configura también su mayor peligro. Un Estado sólo puede «morir» por una derrota militar o una revolución. En la guerra moviliza frenéticamente a los ciudadanos para que luchen *por él* contra otro Estado, bajo el pretexto de que es *él* quien lucha por ellos. La sociedad se militariza y estataliza, se convierte en rebaño, intenta matar enemigos, desarraigando y reprimiendo toda disidencia respecto al esfuerzo de la guerra oficial, traicionando alegremente la verdad en beneficio de un supuesto bien público. La sociedad pasa a ser un grupo armado, con los valores y la moral —en expresión de Albert Jay Nock— de un «ejército en marcha».[7]

[6] Randolph Bourne, *War and the Intellectuals* (C. Resek, ed., Nueva York: Harper & Row. 1964), p. 69.

[7] Puede verse una versión anterior de este punto de vista en Murray N. Rothbard, «War, Peace, and the State», en *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays* (Washington, D. C.: Libertarian Review Press, 1974), pp. 70-80.

Cuarta Parte

TEORÍAS ALTERNATIVAS MODERNAS SOBRE LA LIBERTAD

Tras la exposición de nuestra teoría de la libertad y de los derechos de propiedad y la discusión acerca de la función que le corresponde al Estado *vis a vis* de la libertad, dedicaremos esta parte del libro al análisis y la crítica de algunas de las más destacadas teorías alternativas que sobre estos temas han sustentado en nuestros días personas más o menos insertas en la tradición del mercado libre o del liberalismo clásico. Sin pretender negar otros méritos, se verá que estos modernos puntos de vista proporcionan una base imperfecta e inadecuada para una teoría sistemática de la libertad y de los derechos individuales.

CAPÍTULO XXV

LA ECONOMÍA UTILITARISTA DEL LIBRE MERCADO

A. Introducción: La filosofía social utilitarista

La economía emerge tímidamente como ciencia o disciplina independiente en el siglo XIX. Desde entonces, su desarrollo ha coincidido, por desgracia, con el predominio del utilitarismo en el campo de la filosofía. Por consiguiente, la filosofía social de los economistas, ya sea el credo del *laissez-faire* del siglo XIX o el estatismo del siglo XX, se ha fundamentado, casi invariablemente, en la filosofía social utilitarista. Todavía hoy día, muchas de las discusiones de la economía política giran en torno a las repercusiones de los «costes sociales» y de los «beneficios sociales» a la hora de tomar decisiones sobre los programas públicos.

No podemos abordar aquí la crítica del utilitarismo como teoría ética.[1] Nuestro interés se centra en el análisis de algunos intentos por emplear la ética utilitarista para proporcionar bases aceptables a la ideología del *laissez-faire.* Nuestra breve crítica se concentrará, por tanto, en el utilitarismo en cuanto que ha sido empleado como fundamento de una filosofía política libertaria o cuasi-libertaria.[2]

En síntesis, la filosofía social utilitarista afirma que es «buena» política aquella que consigue «el mayor bien para el mayor núme-

[1] Para los orígenes de la crítica al utilitarismo en el contexto de la alternativa a la ética de la ley natural, cf. John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); Henry B. Veatch, *For An Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanston, III.: Northwestern University Press, 1971). Sobre la insuficiencia del utilitarismo como filosofía política libertaria, véase Herbert Spencer, *Social Statics* (Nueva York: Robert Schalkenbach Foundation, 1970), pp. 3-16.

[2] Véase *supra,* pp. 37-39, la crítica al enfoque utilitarista.

ro»: en la que cada persona vale por uno al formar dicho número y en la que por «bien» se entiende la más completa satisfacción de los deseos puramente subjetivos de los individuos en la sociedad. Los utilitaristas, al igual que los economistas (véase más abajo), parecen opinar de sí mismos que son «científicos» y «neutrales o «libres de juicios valorativos» y parten del supuesto de que su doctrina les permite asumir posturas virtualmente independientes de los valores. Suponen, además, que, por su parte, no imponen sus *propios* valores y que se limitan sencillamente a recomendar la máxima satisfacción posible de los deseos y de las necesidades de la masa de la población.

Pero esta doctrina tiene poco de científica y, desde luego, no es neutral. Para empezar, ¿por qué el «mayor número»? ¿Por qué es éticamente mejor seguir los deseos de la mayoría que los de la minoría? ¿Qué es lo que tiene de excepcional el «mayor número»?[3] Imaginemos que en una determinada sociedad la mayoría aborrece y vilipendia a los pelirrojos y que les gustaría enormemente acabar con ellos; imaginemos además que en cada periodo concreto sólo existe un corto número de pelirrojos. ¿Deberemos decir, en tales circunstancias, que es «bueno» para la inmensa mayoría degollar a los pocos individuos de rojizos cabellos? Y si no, ¿por qué no? Así, pues, a la hora de la verdad el utilitarismo no ofrece argumentos convincentes en favor de la libertad y del *laissez-faire.* Como subraya irónicamente Felix Adler, los utilitaristas

> declaran solemnemente que el objetivo social es la mayor felicidad para el mayor número, pero no consiguen dar a entender por qué la felicidad del mayor número ha de ser más estimable que la de aquellos a quienes acontece pertenecer al número menor.[4]

En segundo lugar, ¿cómo justificar que cada persona cuente por uno? ¿Por qué no algún sistema de ponderación? También aquí parece que tropezamos con un artículo de fe del utilitarismo poco investigado y, por tanto, poco científico.

[3] ¿Y qué decir en el caso de que, incluso en términos utilitaristas, pudiera alcanzarse mayor bienestar siguiendo los deseos de la *minoría*? Hay una discusión de este problema en Peter Geach, *The Virtues*, pp. 91 ss.

[4] Felix Adler, «The Relation of Ethics to Social Science», en H.J. Rogers, ed., *Congress of Arts and Science* (Boston: Houghton Mifflin, 1906), VII, 673.

En tercer lugar, ¿por qué ha de ser «bueno» sólo la satisfacción de los deseos subjetivos y emotivos de cada persona? ¿Por qué no ha de admitirse una crítica suprasubjetiva de tales deseos? El utilitarismo asume implícitamente que estos deseos subjetivos tienen carácter absoluto y que las técnicas sociales tienen el deber de hacer cuanto esté en su mano para satisfacerlos del mejor modo posible. Ahora bien, la común experiencia humana enseña que estos deseos individuales no son ni absolutos ni inmutables. No están herméticamente precintados contra la persuasión, sea racional o de cualquier otro tipo. La experiencia personal o la capacidad de convicción de otros individuos pueden inducir al pueblo —y de hecho así lo hacen— a que cambie sus valores. Pero, ¿cómo podría ocurrir semejante cosa si todos los deseos y valores individuales son datos inmutables, no sometidos, por consiguiente, a alteraciones subjetivas en virtud de la persuasión intrasubjetiva de otros? Y si estos deseos no son inmutables, si *pueden* cambiar en virtud de los argumentos convincentes de un razonamiento moral, es preciso concluir que *existen* principios morales intersubjetivos mediante los cuales se puede razonar e influir sobre otras personas.

Resulta bastante extraño que mientras los utilitaristas dan por supuesto que la moralidad, lo bueno, es puramente subjetivo, y sólo atañe a cada individuo, admitan por otro lado que estos deseos subjetivos puedan sumarse, restarse y ponderarse a través de los diferentes individuos de la sociedad. Admiten, en efecto, que es posible sumar, restar y medir los costes y beneficios individuales subjetivos (en términos económicos, las «utilidades») hasta llegar a una «utilidad» o un «coste social neto» que permite a estos utilitaristas aconsejar a favor o en contra de una determinada política social.[5] La moderna economía del bienestar se siente particularmente inclinada a llegar a estimaciones (a veces presentadas como cantidades presuntamente exactas) sobre los «costes» y las «utilidades» sociales. Pero de lo que la economía nos informa correctamente no es de que *los principios*

[5] Ciertas preferencias, por ejemplo, el deseo de ver sufrir a un inocente, parecen inmorales por razones objetivas. Y, sin embargo, un utilitarista tendría que declarar que habría que incluirlas, exactamente igual que las más inocentes o las más altruistas, en el recuento cuantitativo. Debo esta sugerencia al doctor David Gordon.

morales son subjetivos, sino de que lo verdaderamente subjetivo son *las utilidades y los costes:* las utilidades individuales son puramente subjetivas y ordinales y, por tanto, resulta ser de todo punto ilegítimo sumarlas y ponderarlas para llegar a una especie de valoración de las utilidades y los costes «sociales».

B. Los principios de la unanimidad y la compensación

Los economistas utilitaristas se muestran más impacientes y ansiosos aún que sus colegas filósofos por hacer declaraciones «científicas» y «neutrales» o «sin juicios de valores» sobre los temas de la política pública. Pero si la ética es puramente arbitraria y subjetiva, ¿cómo pueden estos economistas tomar posiciones políticas? Este capítulo se propone explorar las vías a través de las cuales presumen los economistas utilitaristas del libre mercado poder favorecer el libre mercado, pero procurando al mismo tiempo abstenerse de adoptar posiciones éticas.[6]

Una de las más importantes variables utilitaristas es el principio de la unanimidad, basado en el criterio del «óptimo de Pareto», según el cual una política es «buena» si a alguno o algunos les va «mejor» (en términos de bienes capaces de satisfacer las necesidades) con dicha política y a ninguno le va «peor». Una versión estricta del óptimo de Pareto implica unanimidad: toda persona aceptará una acción gubernamental con la que cree que le irá mejor o, en todo caso, no peor. En los últimos años, el profesor James Buchanan ha subrayado con energía este principio de la unanimidad como base de un mercado libre con acuerdos voluntarios y contractuales. Este principio ofrece grandes atractivos a los economistas «sin juicios valorativos» y deseosos de emitir juicios políticos, porque, con mucha mayor razón que en el caso de la simple mayoría, un economista puede defender con seguridad una economía favorablemente acogida *por*

[6] Para un amplio análisis de la relación entre la economía, los juicios de valor y la política gubernamental, véase Murray N. Rothbard, «Praxeology, Value Judgments, and Public Policy», en E. Dolan, ed., *The Foundations of Modern Austrian Economics* (Mission, Kan.: Sheed and Ward, 1976), pp. 89-111.

todos los miembros de una comunidad. Pero aunque a primera vista este principio de la unanimidad es atrayente para los libertarios, lleva en su propio núcleo una grieta vital e irreparable: que la bondad de los contratos libres o de los cambios —aprobados por unanimidad— respecto de la situación actual depende enteramente de la bondad o de la justicia de esta situación *en sí misma* considerada. Ahora bien, ni el óptimo de Pareto ni su variante del principio de unanimidad pueden decirnos nada sobre la bondad o la justicia de este *status quo,* ya que se centran tan sólo en el tema de los *cambios frente a* esta situación, es decir, en el punto cero.[7] Y no es esto todo: la exigencia de que los cambios cuenten con aprobación unánime congela forzosamente el *status quo* actual. Si esta situación es injusta o represora, el principio de unanimidad se convierte en un grave obstáculo a la justicia y la libertad, no en un baluarte en el que apoyarse. Los economistas que invocan el principio de unanimidad como un pronunciamiento al parecer neutral a favor de la libertad están emitiendo un juicio de valor masivo y absolutamente intolerable en apoyo de la congelación del *status quo.*

La variante —generalmente aceptada— del óptimo de Pareto conocida como «principio de la compensación» exhibe todas las deficiencias del estricto principio de la unanimidad y añade algunas nuevas de su propia cosecha. Según este principio, una política pública es «buena» si los que salen ganando (en capacidad de satisfacción de sus necesidades) con ella pueden compensar a los que salen perdiendo y obtener además ganancias netas. Por consiguiente, aunque en un primer momento hay quienes pierden capacidad de satisfacción a causa de esta política, ya no los habría cuando se lleva a cabo la compensación. Ahora bien, este principio da por supuesto que es conceptualmente posible sumar y restar las satisfacciones de diferentes personas y medir, por tanto, sus pérdidas y ganancias; y asume también que pueden calcularse con precisión las pérdidas y ganancias individuales. Pero la economía nos informa que las «utilidades», y, por

[7] Como señalaremos más adelante, tampoco el principio de unanimidad salva al economista de la necesidad de formular sus propios juicios de valor, infringiendo, por tanto, su «libertad frente a los valores». Por el simple hecho de comparar los juicios valorativos de *todos los demás,* está haciendo ya su propio juicio de valor.

consiguiente, también las ganancias y pérdidas de «utilidad», son conceptos psíquicos puramente subjetivos, que los observadores exteriores no pueden medir y si siquiera estimar. Así, pues, no es posible sumarlas, restarlas, ponderarlas o compararlas con las de otros, y mucho menos pueden descubrirse las compensaciones precisas. Los economistas concuerdan, en general, en medir las pérdidas psíquicas de «utilidad» mediante el precio monetario de un activo o de una propiedad. Así, por ejemplo, si el humo de las locomotoras de un ferrocarril daña una granja, los compensacionistas suponen que puede calcularse el daño sufrido por el granjero mediante el precio de mercado de la finca. Pero semejante supuesto ignora el hecho de que puede muy bien ocurrir que nuestro granjero sienta hacia su granja un afecto muy superior al precio de mercado. E ignora asimismo que es imposible descubrir qué apego podía sentir el propietario por su tierra. No tiene sentido *preguntárselo* al granjero mismo, porque éste podría jurar que no hay dinero en el mundo con que pagarle: pero podría estar mintiendo. Ni el gobierno ni los observadores exteriores disponen de medios para descubrir la verdad.[8] Bastaría, además, la presencia de *un solo* anarquista militante en la sociedad, cuyas reivindicaciones psíquicas por la desutilidad anímica que le produce la mera existencia y las acciones del gobierno sean tales que no pueden ser compensadas, para echar por tierra la defensa que el principio de compensación hace de las actividades gubernamentales, fueran las que fueren. Y a buen seguro que hay más de un anarquista de este talante.

Un ejemplo de gran importancia —pero no atípico— de las falacias y de la injusta lealtad del principio de compensación hacia el *status quo* lo proporcionó el debate registrado en el Parlamento británico a

[8] Los individuos concretos *muestran* parte de sus categorías de utilidad cuando hacen intercambios en el mercado libre, pero las acciones gubernamentales no pertenecen, evidentemente, al ámbito del mercado. Para un ulterior análisis de esta cuestión, véase Walter Block, «Coase and Demsetz on Private Property Rights», *Journal of Libertarian Studies,* 1 (primavera de 1977), pp. 111-115. Hay más aclaraciones en torno a la oposición entre la declaración de las preferencias y el concepto de utilidad social en Rothbard, «Praxeology, Value Judgments, and Public Policy», *loc. cit.; idem, Toward A Reconstruction of Utility and Welfare Economics* (Nueva York: Center for Libertarian Studies, sept. de 1977).

comienzos del siglo XIX sobre la abolición de la esclavitud. Aquellos primeros partidarios del principio de compensación sostenían que debería indemnizarse a los dueños por las pérdidas de sus inversiones en esclavos. Acerca de este punto, Benjamin Pearson, miembro de la libertaria Escuela de Manchester, declaró que «en mi opinión son los esclavos quienes deberían ser indemnizados».[9] ¡Justamente! Hay aquí un impresionante argumento a favor de la necesidad de disponer —cuando se invoca la política pública— de algún sistema ético, de algún concepto de justicia. Aquellos de entre nuestros moralistas que sostienen que la esclavitud es delictiva e injusta deberán oponerse siempre y con firmeza a la idea de compensar a los dueños de esclavos y tendrían más bien que exigir de estos dueños compensaciones por los años en que han mantenido oprimidos a sus esclavos. En cambio, los economistas «neutrales» y «sin juicios valorativos», apoyados en los principios de unanimidad y compensación, ponen implícitamente su inconsistente y arbitrario imprimátur (fruto de un juicio de valor) sobre el injusto *status quo.*

En un fascinante intercambio de opiniones con un crítico del principio de unanimidad, el profesor Buchanan admitía que «defiendo el *status quo...* no porque me guste, que no me gusta.... Mi defensa se deriva de mi desgana, más aún, de mi incapacidad de hablar de cambios, salvo los que son contractuales por su propia naturaleza. Puedo, por supuesto, renunciar a mis propias 'nociones'... Pero, sencillamente, esto me supone un esfuerzo inútil...» Resulta trágico que Buchanan, admitiendo que su idea de la ética es una «noción» puramente subjetiva y arbitraria, esté dispuesto a promulgar lo que sólo puede ser, *por su propia naturaleza,* una noción no menos subjetiva y arbitraria: la defensa del *status quo.* Concede que este proceder «me permite dar un modesto paso hacia los juicios o las hipótesis normativas, a saber, me permite sugerir que los cambios pueden ser potencialmente gratos para todos. Los cambios eficientes de Pareto deben incluir, por supuesto, compensaciones. El criterio, en mi esquema, es el acuerdo.» Pero, ¿dónde encuentra su justificación este «modesto

[9] Grampp, *The Manchester School of Economics,* p. 59. Cf. *supra,* p. 60. También Murray N. Rothbard, «Value Implications of Economic Theory», *The American Economist* (primavera de 1973), pp.38-39.

paso»? ¿Qué niveles ha de alcanzar el acuerdo cuando se trata de cambiar un *status quo* posiblemente injusto? ¿No será, tal vez, este modesto paso, una «noción» arbitraria para Buchanan? Y si está dispuesto a llegar a este insatisfactorio límite, ¿por qué no avanzar todavía un paso más y cuestionarse el *status quo?*

Buchanan afirma que

> nuestro auténtico objetivo es... tratar de encontrar, localizar, inventar esquemas que puedan recabar unánime o cuasi unánime consenso y proponerlos. [¿Hay algo en el ancho mundo que consiga «cuasi-unanimidad»?] Dado que las personas difieren en muchas cosas, estos esquemas pueden ser muy limitados, lo que les permitirá comprender a ustedes que son pocos los cambios posibles. Y esto implica una defensa indirecta del *status quo.* El *status quo* no tiene ninguna propiedad, salvo que existe y que es todo lo que hay. La idea en la que siempre insisto es que partimos precisamente de este punto, y de ningún otro.[10]

Ha transcurrido ya mucho tiempo desde aquella noble sentencia de lord Acton: «El liberalismo aspira a lo que debe ser, no a lo que es.»[11] Ha tenido aquí la última palabra una crítica de Buchanan, aunque alejada de un libertario o de un liberal del libre mercado: «Por mi parte, no me opongo radicalmente a la búsqueda de soluciones contractuales; pero, a mi entender, estas soluciones no se deben proyectar en un vacío que permita a la estructura de poder del *status quo* mantenerse sin necesidad de someterse a análisis y especificaciones.»[12]

C. Ludwig von Mises y el «laissez-faire» sin juicios valorativos[13]

Volvamos ahora a la postura de Ludwig von Mises en el conjunto de los temas relativos a la praxeología, los juicios de valor y la defensa de la política pública. El caso de Mises es de singular interés porque

[10] James Buchanan, en Buchanan y Samuels, «Some Fundamental Issues in Political Economy: An Exchange of Correspodence», *Journal of Economic Issues* (marzo de 1975), p. 27 ss.

[11] Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 204.

[12] Samuels, en Buchanan y Samuels, «Some Fundamental Issues», p. 37.

[13] Esta sección es una adaptación de mi «Praxeology, Value Judgments, and Public Policy», en Dolan, ed., *Foundations,* pp. 100-109.

ha sido, entre todos los economistas del siglo XX, el más intransigente y apasionado partidario del *laissez-faire,* el más riguroso e inflexible defensor de la economía libre de juicios valorativos y el más firme adversario de todo tipo de ética objetiva. ¿Cómo intentó conciliar estas dos posiciones?[14]

Básicamente, Mises ofreció dos soluciones, muy diferentes entre sí, a este problema. La primera configura una variante del principio de la unanimidad, cuyo rasgo esencial consiste en afirmar que un economista no puede decir *per se* si unos determinados programas gubernamentales son «buenos» o «malos». No obstante, si una determinada política lleva a resultados que, como explica la praxeología, todos los partidarios de dicha política concuerdan en que son malos, entonces el economista neutral tiene justificación suficiente para calificar de «mala» una tal política. En este sentido, Mises escribe:

> Un economista investiga si una medida *a* puede producir el resultado *p,* para cuya consecución ha sido recomendada, y descubre que el resultado de *a* no es *p* sino *g*, que todos, incluidos los partidarios de la medida *a,* consideran indeseable. Si nuestro economista expone el resultado de su investigación afirmando que *a* es una mala medida, no está emitiendo juicios de valor. Se limita a decir que desde el punto de vista de quienes desean alcanzar el objetivo *p* la medida *a* es inadecuada.[15]

Y en otro pasaje:

> El economista no dice que... la interferencia del gobierno en los precios de un artículo... es improcedente, mala o inviable. Lo que dice es que tales interferencias no mejoran sino que empeoran las condiciones, *desde el punto de vista tanto del gobierno como de quienes respaldan las interferencias.*[16]

Hay aquí, sin duda, una ingeniosa tentativa para permitir que los economistas puedan decidir si algo es «bueno» o «malo» sin necesi-

[14] Para una exposición de este problema, véase William E. Rappard, «On Reading Von Mises», en M. Sennholz, ed., On *Freedom and Free Enterprise* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1956), pp. 17-33.

[15] Ludwig von Mises, *Human Action* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1949), p. 879 [tr. esp.: *La acción humana. Tratado de Economía,* 5ª ed. (Madrid: Unión Editorial, 1995)].

[16] Mises, *Human Action,* p. 758. (Las cursivas son de Mises.)

dad de emitir juicios valorativos. Se supone, en efecto, que el economista es solamente un praxeólogo, un técnico, que expone a sus lectores u oyentes lo que *ellos* deben considerar que es una «mala» política tras haberles manifestado todas sus consecuencias. Pero, aunque ingenioso, el intento es un fracaso total. ¿Cómo llega a saber Mises *qué es lo que* los partidarios de esta política concreta consideran deseable? ¿Cómo puede conocer sus pautas de valor ahora o las que seguirán más adelante, cuando se vean las consecuencias de las medidas políticas? Una de las grandes aportaciones de la economía praxeológica es que los economistas han advertido que *no conocen* ninguna escala de valor salvo las preferencias que cada persona *muestra* a través de sus acciones concretas. El propio Mises subrayaba que «no debe olvidarse que la escala de valores o de deseos sólo se manifiesta a través de las acciones reales. Estas escalas no tienen una existencia independiente de la conducta real de los individuos. La única fuente de donde mana nuestro conocimiento de estas escalas es la observación de las acciones humanas. Todas y cada una de las acciones se hallan en perfecto acuerdo con la escala de valores o deseos, porque no son sino un instrumento para la interpretación de la acción humana.»[17] Si se admite este análisis de Mises, ¿cómo puede *conocer* el economista que existen realmente motivos para recomendar diversas medidas políticas, o cómo valorarán los ciudadanos sus consecuencias?

Así, pues, Mises puede, *en cuanto* economista, mostrar que el control de precios (para usar su mismo ejemplo) desembocará en una imprevista escasez de la oferta de bienes a los consumidores. Pero, ¿cómo puede nuestro autor saber que algunos de los partidarios del control de precios *no desean* precisamente esta escasez? Puede haber socialistas deseosos de recurrir a los controles de precios como paso previo hacia el colectivismo total. Puede haber igualitaristas que prefieren la insuficiencia para que los ricos no puedan emplear su dinero en comprar más productos que los pobres. Puede haber nihilistas impacientes por asistir al espectáculo de la escasez. O puede haber entre la numerosa legión de los intelectuales de nuestros días quienes se lamenten sin cesar ante la «excesiva opulencia» de nuestra sociedad o ante el enorme «derroche» de productos energéticos. To-

[17] Mises, *Human Action,* p. 95.

dos ellos pueden sentirse encantados de que los bienes escaseen. Y hay todavía otros que pueden mostrarse favorables al control precisamente porque saben que provoca escasez, porque así ellos, o sus aliados políticos, disfrutarán de puestos de trabajo bien remunerados o de la capacidad de controlar los precios desde sus burocráticos sillones. Existen estas posibilidades y otras muchas, y *ninguna* de ellas es conciliable con la afirmación de Mises, en cuanto *economista sin juicios valorativos,* de que todos los partidarios del control de precios —o de cualesquiera otras intervenciones gubernamentales— deben admitir, tras haber estudiado economía, que esta medida es mala. De hecho, si Mises concede que puede haber al menos *un* partidario del control de precios o de cualquier otra medida intervencionista que, incluso reconociendo sus consecuencias económicas, está aún, por la razón que fuere, a favor del mismo, entonces, en cuanto praxeólogo y economista, no puede seguir calificando ninguna de tales medidas de «buena» o de «mala», de «adecuada» ni de «inadecuada», sin insertar dentro de su política económica afirmaciones que constituyen verdaderos juicios de valor que el propio Mises declara ser inadmisibles en un científico de la acción humana.[18] Dejaría de ser, en efecto, un informador o un reportero técnico de todos los defensores de una determinada política para convertirse en abogado que toma parte activa a favor de uno de los bandos de un conflicto de valores.

Los partidarios de políticas «inadecuadas» pueden aducir otra razón fundamental para negarse a cambiar de opinión a pesar de haber oído o reconocido la cadena praxeológica de sus consecuencias. La praxeología puede, en efecto, mostrar que todos los tipos y especies de intervenciones gubernamentales generan resultados que detesta la *mayoría* de los ciudadanos. No obstante (y esto es una cualificación vital), muchas de estas consecuencias tardan tiempo, algunas de hecho mucho tiempo, en producirse. Ningún economista se ha esforzado tanto como Ludwig von Mises en poner bajo clara luz la universalidad de la *preferencia temporal* en los asuntos humanos, la regla praxeológica según la cual todos desean alcanzar una satisfac-

[18] Mises concede, en un pasaje, que un gobierno o un partido político puede propugnar unos determinados programas por «demagogia», es decir, por razones ocultas y no declaradas. Mises, *Human Action.* p. 104n.

ción dada *cuanto antes.* Y, por supuesto, en su condición de científico sin juicios valorativos, no puede pretender criticar la *tasa* o la *proporción* de preferencia temporal de cada persona, no puede decir, por ejemplo, que la de *A* es «demasiado elevada» o la de *B* «demasiado baja». Pero, en tal caso, y a la vista de la alta preferencia temporal, los ciudadanos de una comunidad pueden replicar al praxeólogo: «Tal vez esta elevada tasa de política de subsidios lleve al ocaso del capital; tal vez el control de precios genere escasez, pero no me preocupa. Como tengo una elevada preferencia temporal, estimo en más los subsidios a corto plazo, o la satisfacción inmediata de la compra de bienes ahora mismo a precios más baratos que la perspectiva de sufrir las consecuencias futuras.» Y Mises, en cuanto científico sin juicios de valor y contrario a todo concepto de ética objetiva, *no puede* tachar de «mala» semejante posición. No hay modo alguno de que pueda afirmar la superioridad de las reflexiones y las políticas a largo plazo sobre las del plazo corto sin desautorizar los valores de alta preferencia temporal de la gente; y no puede, en buena lógica, hacer tal cosa sin renunciar a su propia ética subjetiva.

A este respecto, uno de los argumentos básicos aducidos por Mises en favor del libre mercado reza que, en el mercado, existe «armonía entre los intereses justamente entendidos de todos los miembros de la sociedad de mercado». De la anterior discusión se desprende claramente que Mises sólo puede hablar de «intereses» tras haber analizado las consecuencias praxeológicas tanto de la actividad del mercado como de las intervenciones gubernamentales. Se refiere también, y más en particular, a los intereses de la gente «a largo plazo», ya que, como él mismo constata, «en lugar de 'intereses rectamente entendidos' podríamos decir también 'intereses a largo plazo'».[19] Pero, ¿qué ocurre con las personas de alta preferencia temporal, que se inclinan más por sus intereses a corto plazo? ¿En virtud de qué puede afirmarse que el largo plazo es mejor que el corto? ¿Por qué los intereses «rectamente entendidos» han de ser necesariamente a largo plazo?[20]

[19] Mises, *Human Action,* pp. 670 y 670n.

[20] Para una recusación de la idea de que es irracional perseguir un deseo actual frente a un interés a largo plazo, véase Derek Parfit, «Personal Identity», *Philosophical Review* 80 (enero de 1971), p. 26.

Vemos, pues, que la tentativa de Mises por defender el *laissez-faire,* pero manteniéndose a la vez alejado de los juicios valorativos, asumiendo que *todos* los partidarios de la intervención del gobierno abandonarán sus posiciones cuando conozcan sus consecuencias, carece totalmente de fundamento.

En su intento por conciliar su apasionada defensa del *laissez-faire* con la postura científica de mantenerse ajeno a juicios valorativos, Mises se ha adentrado también por otra senda totalmente diferente. Se trata de una posición mucho más compatible con la praxeología, que consiste en reconocer que el economista, *en cuanto tal,* sólo puede describir las concatenaciones de causa y efecto, pero no puede comprometerse en juicios de valor ni defender la política pública. Esta senda conduce a Mises a conceder que el economista, en cuanto científico, no puede abogar por el *laissez-faire,* pero sí puede hacerlo como *ciudadano.* Así, pues, Mises propone, en su condición de ciudadano, un sistema de valores que resulta ser singularmente insuficiente. En realidad, se ve atrapado en un dilema. Como praxeólogo, advierte que no puede (en su condición de economista científico) emitir juicios de valor ni abogar por una determinada política; pero tampoco puede renunciar, sin más, a tener y difundir sus opiniones valorativas. Y así, en cuanto utilitarista (de hecho Mises, al igual que la mayoría de los economistas, es utilitarista en las cuestiones éticas y kantiano en las epistemológicas), lo que hace es enunciar *un solo* estricto juicio de valor: que desea satisfacer los objetivos de la mayoría de la gente (por fortuna, en esta formulación renuncia a presumir de conocer los objetivos de *todos* los ciudadanos).

Mises explica esta segunda variante en los siguientes términos:

> El liberalismo [del *laissez-faire]* es una doctrina política... Y, en cuanto tal (y al contrario que la ciencia económica) no es neutral respecto a los valores y los fines últimos perseguidos por la acción. La doctrina liberal asume que todos los hombres, o al menos la mayoría de ellos, intentan conseguir ciertos objetivos y les proporciona información sobre los medios aconsejables para la realización de sus proyectos. Los paladines de las doctrinas liberales son plenamente conscientes del hecho de que sus enseñanzas sólo tienen validez para quienes confían en sus principios de valoración. Mientras que la praxeología y, por consiguiente, también la economía, emplean el término felicidad y supresión de la insatisfacción en un sentido puramente formal, el

> liberalismo le da una significación concreta. Presupone que la gente prefiere la vida a la muerte, la salud a la enfermedad,... la abundancia a la pobreza. Y enseña a los hombres a actuar de acuerdo con estas valoraciones.[21]

En esta segunda variante, Mises ha sabido superar con éxito la contradicción intrínseca de ser un praxeólogo neutral y recomendar a la vez el *laissez-faire.* Afirma que los economistas no pueden hacer suya esta recomendación en cuanto tales, pero sí en cuanto «ciudadanos» que quieren emitir sus propios y personales juicios de valor. Pero no quiere limitarse a un simple juicio valorativo *ad hoc*; es de suponer que advierte que la valoración de un intelectual debe ofrecer *alguna* especie de sistema ético que justifique sus juicios. Pero desde el punto de vista utilitarista el sistema de Mises resulta singularmente desangelado: precisamente en cuanto valoración del *laissez-faire* liberal, quiere emitir el *único* juicio de valor que le une a la mayoría del pueblo, en favor de la paz, la prosperidad y la abundancia comunes. De este modo, dado que Mises es contrario a la ética objetiva y le resulta incómodo emitir, incluso como ciudadano, juicios de valor, reduce tales juicios a su nivel más bajo posible. Fiel a su posición utilitarista, su juicio valorativo se limita a declarar que es deseable que se alcancen los objetivos subjetivamente deseados por la mayoría de los ciudadanos.

Un análisis crítico puede detectar varios puntos discutibles en esta posición. En primer lugar, aunque es cierto que la praxeología puede demostrar que el *laissez-faire* llevaría a la armonía, la prosperidad y la abundancia, mientras que las injerencias gubernamentales generan conflictos y empobrecimiento,[22] y aunque es probablemente verdad que la mayoría de la gente siente mayor estima por el primero, no lo es, en cambio, que sean éstos los *únicos* objetivos o valores de los ciudadanos. Este gran analista de la jerarquía en la escala de valores y de utilidades marginales decrecientes debería haber tenido más clara conciencia de que se trata de valores y objetivos que compiten entre sí. La mayoría de la gente puede preferir, por ejemplo, ya sea por envidia o por una errónea teoría de la justicia, una mayor igualdad

[21] Mises, *Human Action,* pp. 153-154.

[22] Véase Murray N. Rothbard, *Power and Market,* pp. 262-266.

de las rentas que la que puede alcanzarse en el libre mercado. De acuerdo con los intelectuales arriba mencionados, hay muchas personas dispuestas a aceptar una menor afluencia de bienes con el objetivo de ir reduciendo poco a poco nuestra presuntamente «excesiva» abundancia. Hay otros, ya citados en las líneas anteriores, que pueden inclinarse por dilapidar a corto plazo el capital de los ricos o de los hombres de negocios, aun admitiendo —pero minusvalorando— sus nocivos efectos a largo plazo, porque tienen una elevada preferencia temporal. Probablemente serán muy pocas las personas de estos grupos dispuestas a llevar tan lejos las medidas gubernamentales que se desemboque en el empobrecimiento y la destrucción total, aunque tal vez esto pueda llegar a ocurrir. Pero una coalición mayoritaria de dichos grupos podría optar por *alguna* reducción de la riqueza y la prosperidad en beneficio de estos o de otros valores. Podrían muy bien decidir que merece la pena sacrificar un poco de riqueza y de producción eficiente a causa del elevado coste de oportunidad de *no* ser capaces de disfrutar de una suavización de la envidia o de la codicia del poder o de la sumisión al poder o, por ejemplo, de la emoción de la «unidad nacional» que se puede producir a consecuencia de una crisis económica (de corta duración).

¿Qué puede replicar Mises si la mayoría de los ciudadanos, tras haber *considerado* todas las consecuencias praxeológicas, opta por un poco —o, para nuestro caso, incluso por un drástico aumento— de estatismo, con el propósito de alcanzar algunos de los objetivos que compiten entre sí? En cuanto utilitarista, *no puede* discutir sobre la naturaleza ética de los objetivos que aquellos ciudadanos han elegido, ya que debe circunscribirse al *único* juicio de valor de que está a favor de que la mayoría alcance las metas por las que han optado. El único contraargumento que puede aducir, dentro de su propio entramado, es señalar que la intervención del gobierno tiene un efecto acumulativo y que en el futuro la economía tendrá que dirigirse o hacia el libre mercado o hacia el socialismo total que, como la praxeología enseña, desembocará en el caos o en el empobrecimiento brutal, al menos en las sociedades industriales. Pero tampoco esto es una respuesta plenamente satisfactoria. Aunque muchos o casi todos los programas del intervencionismo estatal —y más en concreto el control de precios— son, sin duda, acumulativos, otros no lo son. Ade-

más, el impacto acumulativo tarda tanto en producirse que las preferencias temporales de la mayoría pueden sentirse inclinadas a ignorar este efecto, aun teniendo claro conocimiento de sus consecuencias. ¿Y qué, entonces?

Mises intentó recurrir al argumento acumulativo para replicar a la afirmación de que la mayoría de la gente prefiere medidas igualitarias aun advirtiendo que se producen a expensas de su propia riqueza. Observó, en efecto, que el «fondo de reserva» estuvo a punto de agotarse en Europa y que, por consiguiente, cualquier ulterior medida igualitarista habría tenido una incidencia directa en los bolsillos de las masas a través de un aumento de la presión fiscal. Y daba por descontado que entonces se percibirían con mayor claridad las consecuencias y la masa de la población no soportaría por más tiempo medidas intervencionistas.[23] Pero, en primer lugar, esto no constituye un sólido argumento ni a favor ni en contra de las medidas igualitaristas *previas.* Y, en segundo lugar, *tal vez* pueda convencerse a las masas, pero no existe una seguridad apodíctica de que así sea. Es un hecho indudable que las masas han respaldado en el pasado, y con mucha probabilidad respaldarán también en el futuro, medidas igualitaristas o de signo parecido para alcanzar otros de sus objetivos, aun a sabiendas de que de este modo disminuirán sus rentas y sus riquezas. De ahí que, en su inteligente crítica a la posición de Mises, Dean Rappard puntualice:

> ¿Estará el elector británico a favor de una fiscalidad confiscatoria sobre las grandes fortunas con la esperanza, ante todo, de que esto redundará en su ventaja material, o con la seguridad de que esta fiscalidad tiende a reducir las desagradables e irritantes desigualdades sociales? En términos generales, ¿no es a menudo, en nuestras modernas democracias, el impulso hacia la igualdad más fuerte que el deseo de mejorar la suerte material?

Y ya en su propio país, Suiza, Rappard señalaba que la mayoría urbana industrial y comercial de la nación había aprobado repetidas veces, en plebiscitos populares, medidas para subvencionar a la minoría campesina, en un deliberado esfuerzo por retrasar la industrialización y, con ello, el aumento de sus propias rentas.

[23] Así Mises, *Human Action,* pp. 851 ss.

Señalaba asimismo que la mayoría urbana no actuaba así movida «por la absurda creencia de que de este modo aumentaban sus rentas reales». Al contrario, los partidos políticos sacrificaban «de una manera plenamente deliberada y expresa el bienestar material inmediato de sus miembros para impedir, o al menos para retrasar de algún modo, la industrialización total del país. Una Suiza más agrícola, aunque más pobre, encarna los deseos prevalentes de la población suiza actual.»[24] La cuestión a destacar es que Mises, tanto en su condición de praxeólogo como de liberal utilitarista, no tiene nada que objetar contra estas medidas estatales, *una vez que* la mayoría de la población ha asumido sus consecuencias praxeológicas y las ha elegido en beneficio de otros objetivos distintos de los de la riqueza y la prosperidad.

Hay, además, otros tipos de intervención estatal que tienen poco o ningún efecto acumulativo y cuya repercusión en la disminución de la producción o de la prosperidad es mínima. Supongamos —y se trata de un supuesto no demasiado inverosímil a la luz de la historia humana— que la mayor parte de una sociedad dada odia y vilipendia a los pelirrojos. Y supongamos además que son muy pocos los de rojizos cabellos. Acto seguido, la gran mayoría de la sociedad decide que sería mucho mejor matar a todos los pelirrojos. Nos hallamos en la situación siguiente: el asesinato de pelirrojos goza de alta estima en las escalas de valor de la gran mayoría de la población. Por otra parte, los pelirrojos son poco numerosos, de modo que su desaparición acarrearía escasas pérdidas de producción en el mercado. ¿En virtud de qué podría Mises rechazar la anterior propuesta, ni como praxeólogo ni como utilitarista liberal? Aunque doy por hecho que la rechazaría.

Mises acomete un nuevo intento para afianzar su posición, pero también esta vez con escaso éxito. Al analizar los argumentos que pretenden justificar la intervención estatal porque favorece la igualdad o por razones morales, los rechaza como «cháchara emocional». Tras insistir en que «la praxeología y la economía... son neutrales respecto a todo tipo de preceptos morales» y aseverar que «es un hecho histórico, del que no debe existir la menor duda en ninguna teoría

[24] Rappard, «On Reading von Mises», pp. 32-33.

económica, que la inmensa mayoría de los hombres prefiere una abundante oferta de bienes materiales a otra menos abundante», concluye reafirmándose en que «a quien no está de acuerdo con las enseñanzas de la economía se le debe refutar mediante un discurso racional, no mediante... el recurso a arbitrarios y presuntos criterios éticos.»[25]

En mi opinión, las cosas no discurrirán así. Mises tiene que reconocer que nadie puede decidir sobre *ningún* tipo de política, sea la que fuere, sin emitir antes un juicio moral o una valoración última sobre ella. Y si esto es así, y si, de acuerdo con Mises, *todos* los juicios de valor y todos los criterios éticos son, en última instancia, arbitrarios, ¿por qué puede denunciar como «arbitrarios» estos *concretos* juicios éticos? Además, difícilmente puede Mises estar en lo cierto cuando desecha estos juicios como «emocionales» si se tiene presente que para él, en cuanto utilitarista, la razón no puede determinar los principios éticos últimos. De donde se deduce que sólo las emociones subjetivas pueden llevar a cabo esta tarea. No tiene sentido que Mises invite a sus críticos a usar «argumentos racionales» negando al mismo tiempo que pueda recurrirse a la razón para fijar los valores éticos definitivos. Y, en fin, Mises *también* tiene que rechazar como no menos «arbitraria» y «emocional» la postura del hombre inclinado, en virtud de estos principios últimos, a favor del mercado libre si tiene en cuenta, antes de adoptar su decisión ética última, las leyes de la praxeología. Ya antes hemos visto que con mucha frecuencia la mayoría de los ciudadanos persiguen —al menos hasta cierto punto— otros objetivos que van más allá de su simple bienestar material.

Así, pues, aunque la teoría económica praxeológica resulta ser de gran utilidad para proporcionar datos y conocimientos en orden a estructurar una política económica, no basta, por sí sola, para conferir a los economistas la capacidad de formular declaraciones válidas ni para promover una política pública, del signo que sea. Más en concreto, ni la economía praxeológica ni el liberalismo utilitarista de Ludwig von Mises son suficientes para defender con eficacia la causa del *laissez-faire* y de la economía de libre mercado. Para ganar este

[25] Ludwig von Mises, «Epistemological Relativism in the Sciences of Human Action», en H. Schoek y J.W. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1961), p. 133.

pleito es preciso desbordar el campo de lo económico y lo utilitarista y establecer una ética objetiva que afirme el valor determinante de la libertad y condene moralmente todas las formas del estatismo, desde el igualitarismo hasta el «asesinato de pelirrojos» y todos los restantes objetivos dictados por el ansia de poder y la satisfacción de la envidia. Para aportar plenos y convincentes argumentos en favor de la libertad no es preciso convertirse en esclavo metodológico de cualquier objetivo que pueda parecer deseable a la mayoría de los ciudadanos.

CAPÍTULO XXVI

LA LIBERTAD NEGATIVA DE ISAIAH BERLIN

Uno de los más difundidos y más influyentes tratados actuales sobre la libertad es el salido de la pluma de sir Isaiah Berlin. En su *Two Concepts of Liberty* (1958) defiende la idea de «libertad negativa» —ausencia de interferencias con la esfera de la acción personal— frente a la de la «libertad positiva», que no se refiere para nada a la libertad, sino al poder o dominio individual efectivo sobre sí mismo y sobre su entorno. A primera vista, el concepto de libertad negativa de Berlin presenta muchos parecidos con la tesis propugnada en este libro: que la libertad es la ausencia de interferencias o invasiones físicas coactivas contra las personas y las propiedades individuales. Por desgracia, la vaguedad del concepto de Berlin induce a confusión y no permite la formulación de un credo libertario sistemático y válido.

El propio Berlin, primero en un ensayo y luego en una reedición de la obra original, advirtió y denunció una de estas falacias y confusiones. En *Two Concepts of Liberty* había escrito que «se dice normalmente que soy libre en la medida en que ningún otro ser humano interfiere en mis actividades. En este sentido, la libertad política es sencillamente el área dentro de la cual cada persona puede hacer lo que desea.»[1] Pero como él mismo parafraseó más tarde, «en la versión original de *Two Concepts of Liberty* yo hablaba de la libertad como de la ausencia de obstáculos para la satisfacción de las necesidades de una persona.»[2] Pero, como comprobó más adelante, uno de los graves problemas con que se enfrenta esta formulación es que se

[1] Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1958), p.7.

[2] Isaiah Berlin, «Introduction», *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969 [Ed. esp., *Cuatro ensayos sobre la ibertad,* Alianza editorial, Madrid 1988]), p. XXXVIII.

puede entender que un hombre es «libre» en la medida en que se extinguen sus deseos y necesidades, en virtud, por ejemplo, de condicionantes externos. En su posterior reconsideración, Berlin admite que «si los grados de libertad fueran una función de la satisfacción de los deseos, yo podría aumentar mi libertad con tanta eficacia satisfaciéndolos como eliminándolos; podría hacer a los hombres (incluido yo mismo) libres a base de conseguir, mediante condicionamientos, que pierdan aquella parte de sus deseos originales que he decidido no satisfacer.»[3]

En su versión posterior (1969), Berlin suprimió este enojoso pasaje y modificó la redacción original. Ahora se lee: «En este sentido, la libertad política es sencillamente el área dentro de la cual una persona puede actuar sin ser obstaculizada por otros.»[4] Pero tampoco en este nuevo enfoque desaparece el problema. Berlin explica ahora, efectivamente, que lo que él entiende por libertad es «la ausencia de obstáculos para posibles elecciones o actividades», esto es, obstáculos puestos por las «mudables prácticas humanas».[3] Y esto, como el profesor Parent observa, está muy cerca de confundir la «libertad» con la «oportunidad», en suma, de renunciar al concepto de libertad negativa de Berlin para sustituirlo por el concepto ilegítimo de «libertad positiva». Por tanto, como el citado Parent indica, si X se niega a contratar a *Y* porque es pelirrojo y no le gusta este color de pelo, es evidente que el primero reduce el campo de oportunidades del segundo, pero no se puede decir que invada su «libertad».[6] Parent de-

[3] *Ibidem,* p. XXXVIII. Véase también William A. Parent, «Some Recent Work on the Concept of Liberty», *American Philosophical Quarterly* (julio de 1974), pp. 149-153. A estas críticas, el profesor Parent añade que Berlin pasa por alto los casos en los que los hombres actúan de una manera que «verdaderamente» no necesitan ni desean. Aquí Berlin se vería obligado a reconocer que no se recorta la libertad de una persona cuando se le impide por la fuerza hacer algo que le «disgusta». Con todo, Berlin podría salvar este escollo si interpretamos la «necesidad» o el «deseo» en el sentido formal de un objetivo libremente elegido por la persona, más que en el sentido de algo que le «gusta» emocional o hedonísticamente y cuya realización le produce deleite. *Ibidem,* pp. 150-152.

[4] Berlin, *Four Essays on Liberty,* p. 122.

[5] *Ibidem,* pp. XXXIX-XL.

[6] Además, si alguien prohibiera a *X* dejar de contratar a Y porque es pelirrojo, entonces la acción de X se vería obstaculizada por una práctica humana

nuncia la frecuente confusión del Berlin posterior entre libertad y oportunidad. Así, Berlin escribe que «la libertad a que me refiero es oportunidad para la acción» (XLII), e identifica el aumento de la libertad con la «maximización de las oportunidades» (XLVIII). Como Parent señala, «los términos 'libertad' y 'oportunidad' tienen distintos significados». Una persona puede carecer de *oportunidad* para comprar una entrada para un concierto por numerosas razones (por ejemplo, porque es demasiado cara), pero sigue siendo «libre», en la plena expresión de la palabra, para comprarla.[7]

La deficiencia fundamental del enfoque de Berlin radicaba, pues, en su errónea definición de la libertad negativa como ausencia de interferencias físicas contra las personas o las propiedades individuales, es decir, contra sus *justos derechos de propiedad,* entendidos en sentido amplio. Al no haber dado con una buena definición, Berlin entra en un área de confusiones y acaba por abandonar prácticamente la auténtica libertad negativa que había intentado establecer para caer —*vellis-nollis*— en el campo de la «libertad positiva». Más aún: presionado por las críticas que le acusaban de defender el *laissez-faire,* se deslizó hacia ataques frenéticos y contradictorios contra éste, como si fuera algo por su propia esencia perjudicial para la libertad negativa. Y así, escribió que los «males de un *laissez-faire* sin limitaciones conducen a brutales violaciones de la 'libertad negativa'... incluida la libertad de expresión y de reunión...» Dado que *laissez-faire* significa, justamente, plena libertad de la persona y de la propiedad, que engloba, por supuesto, la libertad de expresión y de reunión como un subgrupo de los derechos de la propiedad privada... es patente que Berlin cae aquí en el absurdo. Y, con parecida falta de lógica, describía «el destino de la libertad personal durante el reinado del desenfrenado individualismo económico, situación en la que se hallaba hundida la mayoría explotada, sobre todo en las ciudades: sus hijos eran sacrificados en las minas y las fábricas, mientras los padres vivían en la pobreza, la enfermedad y la ignorancia, una situación en la

mudable. Por consiguiente, en la revisión de la definición de la libertad de Berlin, la *remoción* de obstáculos no puede aumentar los niveles de libertad, pues lo único que consigue es beneficiar la libertad de unos a costa de la de otros. Debo esta sugerencia al doctor David Gordon.

[7] Parent, «Some Recent Work», pp. 152-153.

que el disfrute de los derechos legales por parte de los pobres y los débiles... era una odiosa burla.»[8] No es sorprendente que Berlin pase al ataque de libertarios del *laissez-faire* tan puros y coherentes como Cobden y Spencer y defienda en cambio a otros liberales clásicos tan confusos e incoherentes como Mill y Tocqueville.

Las atronadoras declaraciones de Berlin presentan varios graves y fundamentales problemas. Uno de ellos reside en su total ignorancia de los datos aportados por los historiadores modernos de la Revolución Industrial, como Ashton, Hayek, Hutt y Hartwell, que han demostrado hasta la saciedad que la verdad es que la incipiente industrialización suavizó la situación de pobreza y necesidad extrema de los obreros, incluida la de los niños que trabajaban, y no lo contrario.[9] Pero también a nivel conceptual aparecen graves dificultades. La primera de ellas es que resulta absurdo y contradictorio afirmar que el *laissez-faire* o el individualismo económico haya perjudicado las *libertades* personales; y la segunda, que Berlin abandona real y explícitamente el genuino concepto de la libertad «negativa» en provecho de los conceptos del poder y de la riqueza positivos.

Berlin alcanza la cima (o la sima) de su enfoque cuando ataca directamente a la libertad negativa, acusándola de «haber sido utilizada... para armar a los fuertes, a la gente brutal y sin escrúpulos, en contra de los humanitarios y los débiles... La libertad de los lobos ha significado a menudo la muerte del rebaño. No es necesario insistir, en nuestros días, en la sangrienta historia del individualismo económico y de la desenfrenada competencia del capitalismo.»[10] La falacia fundamental de Berlin en este punto radica en su insistente identificación de la libertad y de la economía de libre mercado con lo que es en realidad su polo opuesto, la agresión coactiva. Obsérvese su uso reiterativo de términos tales como «arma», «brutal», «lobos y ovejas», «historia sangrienta», todos ellos *exclusivamente* aplicables —si se quiere hablar con propiedad— a la agresión coactiva universalmen-

[8] Berlin, *Four Essays on Liberty,* pp. XLV-XLVI.

[9] Véase F.A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians* (Chicago: University of Chicago Press, 1954); [tr. esp.: *El capitalismo y los historiadores* (Madrid: Unión Editorial, 1974)]; R.M. Hartwell, *The Industrial Revolution and Economic Growth* (Londres: Methuen & Co., 1971).

[10] Berlin, *Four Essays on Liberty,* p. XLV.

te utilizada por el *Estado.* Identifica también esta agresión con su valor opuesto, es decir, con el procedimiento pacífico y voluntario de libre intercambio en la economía de mercado. El individualismo económico desenfrenado conduce, por el contrario, a los intercambios pacíficos y armoniosos, que benefician más precisamente a los «débiles», a las «ovejas»: son éstos últimos —que no podrían sobrevivir en el juego estatalizado de la jungla— quienes más ampliamente participan de los frutos de la economía libre y competitiva. El conocimiento, incluso superficial, de las ciencias económicas, y más en particular de la ley de las ventajas comparativas ricardianas, habría situado a sir Isaiah Berlin en la dirección correcta en este punto de tan vital importancia.[11]

[11] Véase también Rothbard, «Back to the Jungle», en *Power and Market,* pp. 226-228.

CAPÍTULO XXVII

EL CONCEPTO DE COACCIÓN EN F.A. HAYEK[1]

En su monumental obra *The Constitution of Liberty,* F. A. Hayek acomete la tarea de fundar una filosofía política sistemática en defensa de la libertad individual.[2] Su arranque es excelente, cuando describe la libertad como ausencia de coacción, asumiendo así un concepto de la «libertad negativa» mucho más lógico y convincente que el de Isaiah Berlin. Desgraciadamente, aflora un penoso y fundamental defecto en el sistema de Hayek cuando procede a definir la «coacción». En lugar de entenderla —como se hace en el presente libro— como el uso (o la amenaza de uso) invasor de la violencia física contra la persona o la (justa) propiedad de un tercero, la presenta con pinceladas mucho más borrosas e imprecisas. Dice, por ejemplo, que la coacción es «la presión autoritaria que una persona ejerce en el medio ambiente o en las circunstancias de otra, de tal modo que ésta, para evitar males mayores, se ve forzada a actuar en desacuerdo con un plan coherente propio y a hacerlo al servicio de los fines de un tercero» (p. 38). Y en otro lugar: «La coacción tiene lugar cuando las acciones de un hombre están encaminadas a servir la voluntad de otro; cuando las acciones del agente no tienden al cumplimiento de sus fines, sino a los de otros» (p. 161).

Según Hayek, la «coacción» implica el uso agresivo de la violencia física, pero, por desgracia, este término incluye *también* las acciones pacíficas y no agresivas. Así, afirma que «la amenaza de la fuerza

[1] La edición de *Ordo* (Stuttgart) de 1980 publicó una versión de las ideas de este capítulo.

[2] F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960). [Existe una traducción española de esta obra, de José-Vicente Torrente, bajo el título *Los fundamentos de la libertad* (Madrid: Unión Editorial, 5ª ed. 1991). De ella se toman los pasajes de Hayek citados en este capítulo. —N. del T.]

o de la violencia constituye la forma más importante de la coacción, aunque no sean sinónimos, puesto que el recurso a la fuerza física no es el único modo de ejercer dicha coacción» (p. 164).

¿Cuáles son, pues, estos otros «modos» no violentos con los que, en opinión de Hayek, se puede ejercer la coacción? Algunos de ellos se inscriben en el ámbito de las interacciones puramente voluntarias, como serían los casos de un «marido hosco» o de una «esposa marimandona», capaces de hacer la «vida insoportable a cualquiera salvo que se someta voluntariamente a sus caprichos». Hayek concede aquí que sería absurdo pedir que se declare ilegal el malhumor o el carácter dominante. Pero lo reconoce sólo en virtud del falso argumento de que de lo contrario se daría «una coacción mayor». Ahora bien, la «coacción» no es una especie de cantidad que se pueda sumar o restar. ¿Cómo comparar cuantitativamente los diferentes «grados» de coacción, sobre todo cuando estas comparaciones se hacen entre diferentes personas? ¿No existe acaso una fundamental diferencia cualitativa, una diferencia *de género,* entre una esposa gruñona y el uso de la violencia física para rechazar o restringir su desagradable conducta? Parece claro que el problema básico es el uso que hace Hayek del vocablo «coacción», pues lo entiende como una especie de término híbrido que incluye no sólo la violencia física, sino *también* acciones voluntarias, no violentas ni invasoras, como la acritud de carácter. El punto en cuestión es, por supuesto, que el marido o la mujer de nuestro caso son libres para abandonar a su desabrido consorte y que, si permanecen a su lado, lo hacen en virtud de una opción libre. El carácter gruñón puede ser una grave desventura moral o estética, pero difícilmente puede decirse que sea «coacción» en un sentido similar al de la utilización de la violencia física.

Sólo confusión puede brotar de la mezcla de estos dos tipos de acciones.

Y no sólo confusión, sino contradicción intrínseca. Hayek incluye, en efecto, en su concepto de «coacción», no sólo la violencia física, es decir, una acción o un intercambio impuesto por la fuerza, sino también ciertas formas de *negativa* pacífica y voluntaria a hacer intercambios. La libertad de intercambiar *implica necesariamente* la libertad equivalente a no hacerlo. Pero para Hayek algunos tipos de negativa pacífica a intercambiar son «coactivos», y los mezcla y confunde con

los intercambios forzosos. Afirma en concreto que «indudablemente se dan casos en los que las condiciones de empleo crean oportunidades de ejercer una verdadera coacción. En periodos de mucho paro, la amenaza de despido puede utilizarse para ejercer coacción y conseguir una conducta distinta del mero cumplimiento de las obligaciones contractuales, una conducta mucho más onerosa y desagradable que la estipulada por las cláusulas entre patrono y obrero. Y en tales condiciones —por ejemplo, las existentes en una ciudad minera— el patrono puede muy bien tratar de una manera enteramente arbitraria, caprichosa y tiránica a quienes no le agradan» (165-166). Ahora bien, «despedir» significa sencillamente que el empleador que invierte su propio capital rehúsa hacer más intercambios con una o varias personas. Y puede negarse a ello por varias razones, sin que haya criterios subjetivos que autoricen a Hayek a calificar de «arbitraria» esta conducta. ¿Por qué una razón ha de ser más «arbitraria» que otra? Si lo que Hayek quiere decir es que toda razón que no sea la maximización del beneficio monetario es «arbitraria» ignora la perspicaz intuición de la Escuela Austriaca de que los ciudadanos actúan, también y precisamente en el mundo de los negocios, para maximizar su beneficio «psíquico» más que el monetario y que bajo el primero se incluyen todo tipo de valores, ninguno de los cuales es más —ni menos— arbitrario que los restantes. Parece ser, además, que Hayek da por sobreentendido que los empleados tienen un cierto «derecho» a un empleo fijo, lo que está en abierta contradicción con los derechos de propiedad de los empleadores sobre su propio dinero. Nuestro autor concede que, de ordinario, el despido no es «coactivo». ¿Por qué, entonces, habría de serlo en situaciones de «elevado desempleo» (en ningún caso creadas por el empleador) o en una explotación minera? Una vez más, los mineros se han desplazado voluntariamente a la explotación y son libres para dejarla cuando lo deseen.

En un error parecido incurre Hayek cuando analiza la negativa de un «monopolista» (el propietario de un determinado recurso) a hacer intercambios. Reconoce que «en el caso de que, por ejemplo, deseara mucho que cierto artista pintase mi retrato y éste rechazase hacerlo a menos que le pagara una fuerte cantidad [¿o si se niega en redondo?] será claramente absurdo decir que estoy sufriendo coacción (165). Pero sí tiene que aplicarse este concepto de coacción al caso

del monopolista propietario único del agua de un oasis. «Supongamos que en el oasis se ha asentado un grupo de personas porque piensan que siempre podrán obtener agua a un precio razonable y un buen día descubren, quizá porque los restantes pozos se han secado, que para sobrevivir han de subordinarse a lo que el dueño del primer pozo les exija. Éste sería un caso claro de coacción» (p. 165), ya que el bien o el servicio en cuestión es «esencial para su existencia». Sin embargo, teniendo en cuenta que este propietario no ha emponzoñado coactivamente los manantiales de la competencia, no puede decirse que «coaccione»; lo que ocurre es que ofrece un servicio vital y que le cabe el derecho o de negarse a vender o de señalar el precio que los clientes deberán pagar. La situación puede ser verdaderamente dramática para los consumidores, como tantas otras en la vida; pero difícilmente podrá decirse que el oferente de un servicio particularmente escaso y vital «coacciona», tanto si se niega a venderlo como si marca el precio que los compradores tendrán que abonar. Ambas acciones caen dentro del ámbito de sus derechos en cuanto hombre libre y justo dueño del manantial. El propietario del oasis sólo es responsable de la existencia de sus acciones y de sus propiedades; no se le pueden pedir cuentas porque exista el desierto o porque se hayan secado los restantes manantiales.[3]

[3] Además, como el profesor Ronald Hamowy puntualiza en su brillante crítica al concepto de coacción de Hayek y a su «imperio de la ley», nos enfrentamos a lo que parece ser un problema insoluble: ¿en qué consiste, qué es, un precio «razonable»? En Hayek, «razonable» podría significar «competitivo». Pero, ¿cómo se puede determinar que un precio es competitivo cuando no hay competencia? Los economistas no pueden dictar la magnitud cardinal de ningún precio de mercado si no hay mercado. ¿Cuándo podemos, entonces, aceptar que un precio es «razonable» o, ya más cerca de nuestro problema, a qué precio hay que llegar para que se considere que ha modificado su carácter de contrato para convertirse en «coacción»? ¿A un céntimo el litro, a un dólar, a diez dólares? ¿Qué decir si el propietario del manantial no pide nada por el agua y se contenta simplemente con la amistad de los acampados? ¿Sería este precio «coactivo»? ¿En virtud de qué principio podemos determinar cuándo se trata de un simple contrato y cuándo no?

Hamowy añade una nueva reflexión: «Tenemos que enfrentarnos a una ulterior dificultad. ¿Actúa el propietario coactivamente si no quiere vender el agua a ningún precio? Supongamos que considera que su manantial es sacro y su agua santa. Ofrecerla a los acampados heriría sus más hondos sentimientos religio-

Imaginemos una situación distinta. Supongamos que en una determinada comunidad sólo hay un médico y que se desencadena una epidemia; sólo él puede salvar la vida de sus numerosos convecinos, una acción ciertamente determinante para su existencia. ¿Les «coacciona» si a) se niega a hacer nada y simplemente abandona la ciudad, o b) exige un precio realmente elevado por sus servicios? Ciertamente no. No hay, por un lado, nada reprobable en el hecho de que una persona cargue sobre sus clientes el valor de sus prestaciones, es decir, lo que aquéllos están dispuestos a pagar. Y a toda persona le asiste, además, el derecho a negarse a hacer algo. Puede tal vez merecer severas críticas éticas o estéticas, pero en cuanto propietario de su propio cuerpo tiene todo el derecho del mundo a negarse a curar o a marcar un alto precio si opta por prestar sus servicios. Afirmar que actúa «coactivamente» implica que sería adecuado y no coactivo que los clientes o sus agentes *obligaran* al médico a atenderlos: en suma, sería justificar su esclavización. La verdad es que toda esclavización, todo trabajo forzoso, debe ser considerado «coactivo» en el pleno sentido de la palabra.

Cuanto llevamos dicho esclarece la grave contradicción en que se incurre cuando se sitúa una actividad o un intercambio forzoso bajo la misma rúbrica de «coacción» que algunas *negativas* pacíficas a efectuar intercambios.

Como he escrito en otra parte:

> Ofrece un tipo bien conocido de «coacción privada» el difuso pero amenazante «poder económico». Una de las ilustraciones preferidas

sos. Se daría una situación que no entra en la definición de coacción de Hayek, dado que el dueño del manantial no obliga a los acampados a emprender ninguna acción. No obstante, es claro que, según la propia terminología hayekiana, se ha originado una situación mucho peor, ya que ahora la única 'elección' que les queda a los acampados en morir de sed.» Ronald Hamowy, «Freedom and the Rule of Law in F. A. Hayek's *Constitution of Liberty», Il Politico* (1971-72), pp. 355-356. También, Idem, «Hayek's Concept of Freedom: A Critique», *New Individualist Review* (abril de 1961), pp. 28-31.

Las últimas obras sobre este tema se deben a Hamowy, «Law and the Liberal Society: F.A. Hayek's *Constitution of Liberty», Journal of Libertarian Studies* 2 (invierno de 1978), pp. 287-297; y John N. Gray, «F.A. Hayek on Liberty and Tradition», *Journal of Libertarian Studies,* 4 (otoño de 1980).

del ejercicio de este «poder» es el caso del trabajador despedido de su puesto de trabajo.

Contemplemos de cerca esta situación. ¿Qué ha hecho, exactamente, el empleador? *Se ha negado a seguir manteniendo* un cierto intercambio con un trabajador, aunque éste prefería mantenerlo. En concreto, el empleador, *A,* se niega a vender una determinada suma de dinero a cambio de la compra de los servicios laborales de *B. B* desea hacer el intercambio, pero *A* no. El mismo principio puede aplicarse a todos los intercambios, a lo largo y ancho de la economía...

El «poder económico» es, pues, en puridad, el derecho a negarse libremente a hacer intercambios. Todas las personas tienen este poder. A todas les asiste el derecho a hacer los intercambios que prefieran.

Debería, pues, ser evidente que el estatalismo del «camino intermedio», que admite que la violencia es mala pero añade que la practicada por el Estado es a veces necesaria para contrarrestar la «coacción privada del poder económico» cae en la trampa de una insufrible contradicción. *A* se niega a hacer un intercambio con *B.* ¿Qué tenemos que decir, o qué debe hacer el gobierno, si *B* echa mano a su revólver y conmina a *A* para que acepte el intercambio? Éste es el punto crucial. Sólo podemos adoptar dos actitudes: o que *B* está cometiendo una acción violenta y es preciso detenerle, o que le asiste el derecho a dar este paso, porque se limita sencillamente a «contrarrestar la sutil coacción» del poder económico esgrimido por *A.* O bien el departamento de defensa corre en ayuda de *A* o se niega deliberadamente a hacerlo, o incluso acude en apoyo de *B* (o hace el trabajo de éste). *No hay componendas.*

B comete un acto de violencia. De esto no hay duda. En los términos de las dos teorías (la libertaria y la que argumenta a partir del «poder económico»), esta violencia o bien es invasora y, por tanto, injusta, o defensiva y justa. Si aceptamos los razonamientos del «poder económico», tenemos que inclinarnos por la segunda posición; si los rechazamos, deberemos abrazar la primera. Si elegimos la concepción del «poder económico», deberemos emplear la violencia para combatir toda *negativa* a hacer intercambios; si lo rechazamos, tendremos que emplear la fuerza para prevenir toda violenta *imposición* de intercambios. No hay escape a esta necesidad de elegir entre esto o esto. La «vía intermedia» estatalista no puede decir, en pura lógica, que existen «varias formas» de coacción injustificada. Tiene que elegir la una o la otra y adoptar una postura consecuente. Tiene que confesar que sólo hay una forma de coacción ilegal: o bien la violencia física abierta, o bien la negativa a los intercambios.[4]

[4] Rothbard, *Power and Market,* pp. 228-230.

Declarar ilegal la negativa a dar trabajo equivale a crear una sociedad de esclavitud generalizada.

Analicemos otro ejemplo que Hayek despacha apresuradamente como *no* coactivo: «Si una dama me invita a las fiestas que da en su casa sólo porque me ajusto a unas determinadas normas de conducta y me visto de un modo determinado... no puede decirse que ejerce coacción sobre mí» (164-165). Pero, como el profesor Hamowy ha demostrado, también este caso podría considerarse como coactivo, aplicando los criterios del propio Hayek. «Podría ocurrir que yo sea una persona muy relacionada con determinados ambientes sociales y que el hecho de no ser invitado a las mencionadas veladas pudiera ocasionar un notable perjuicio a mi nivel social. Además, mi esmoquin está en la tintorería y no me lo devolverán hasta dentro de una semana... y la velada es pasado mañana. En estas circunstancias, ¿no puede decirse que la petición de mi anfitriona de que vaya vestido de etiqueta como condición para entrar en su casa es, de hecho, una coacción, dado que supone una amenaza para una de las cosas que más estimo, mi prestigio social?» Hamowy subraya, además, que si la anfitriona exigiera, como precio por su invitación a la velada, «que tendré que limpiar toda la plata y fregar toda la porcelana usada durante la velada», Hayek no tendría más remedio que calificar —en virtud de sus propios criterios— este contrato supuestamente voluntario de «coactivo.»[5]

Con el propósito de rebatir la acerada crítica de Hamowy, Hayek añadió más tarde que «para que una acción constituya una coacción es necesario que la decisión del coaccionador sitúe al coaccionado en una posición que éste considera peor que la que tenía antes de la acción.»[6] Pero, como Hamowy señaló en su contrarréplica, esto no libra a Hayek de la necesidad de asumir el evidente absurdo de tener que calificar de «coactiva» la invitación a una velada sujeta a una condición. Pues, «el caso propuesto parece cumplir este requisito; mientras que por un lado es cierto que mi aspirante a anfitriona ha ampliado,

[5] Hamowy, «Freedom and the Rule of Law», p. 353-354.

[6] F.A. Hayek, «Freedom and Coertion: Some Comments on a Critique by Mr. Ronald Hamowy», *Studies in Philosophy, Politics, and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 349.

en cierto modo, en virtud de su invitación, el campo de mis opciones, la situación *en su conjunto* (incluida mi incapacidad de agenciarme un traje de etiqueta, con la consiguiente frustración) es peor, desde mi punto de vista, que la que disfrutaba antes de la invitación, y ciertamente peor que la que existía antes de que mi hipotética anfitriona decidiera celebrar una velada en esta fecha específica.»[7]

Hayek se ve, como cualquiera de nosotros, en la precisión de admitir una de estas dos cosas: o circunscribir el concepto de «coacción» estrictamente a la invasión contra la persona o la propiedad de terceros mediante la utilización (o la amenaza de utilización) de la violencia física o desechar totalmente el término «coacción» y limitarse a definir la «libertad» no como «la ausencia de coacción», sino como «la ausencia de violencia física agresiva o amenaza de la misma». Hayek concede que «la coacción puede definirse de tal suerte que la convierta en algo que lo penetre todo y que sea inevitable» (168). Por desgracia, este fracaso de su tentativa «de vía intermedia» para confinar la coacción al ámbito estricto de la violencia invade y desvirtúa todo su sistema de filosofía política. Y no puede salvarlo mediante el intento de distinguir, de manera meramente cuantitativa, entre formas de coacción «suaves» y otras «más severas».

Otro de los fallos fundamentales del sistema de Hayek radica no sólo en que define la coacción en tales términos que desborda las fronteras de la violencia física, sino en que no acierta a distinguir con suficiente precisión la coacción o violencia «ofensiva» de la «defensiva». Hay todo un mundo de distancia entre una agresión ofensiva (mediante atraco o robo, por ejemplo) contra otra persona, y la que se ejerce para defender la persona o los bienes y rechazar las agresiones del primer tipo. La violencia ofensiva es criminal e injusta; la defensiva es perfectamente justa y adecuada; la primera invade los derechos de la persona y la propiedad, la segunda los defiende contra esta invasión. Para Hayek, en las «coacciones» sólo hay diferencias de grado o de cantidad. Y así, afirma que «la coacción no puede evitarse totalmente, porque el único camino para impedirla es la amenaza de coacción» (38).[8] A partir de aquí, agrava aún más su error

[7] Hamowy, «Freedom and the Rule of Law», p. 354n.

[8] Hayek incurre aquí en una falacia cuando afirma que si la coacción injusta

cuando añade que «la sociedad libre se ha enfrentado con este problema confiriendo al Estado el monopolio de la coacción, intentando limitar el poder estatal a los casos que sea necesario ejercerlo e impidiendo que dicha coacción se ejercite por personas privadas» (36). Pero aquí no estamos comparando los diversos grados de una masa indiferenciada que podemos llamar «coacción» (incluso aunque la definamos como «violencia física»). *Podemos* evitar completamente la violencia *ofensiva* anticipándonos a ella mediante la compra de los servicios de agencias de defensa a las que concedemos únicamente el uso de la violencia *defensiva.* No nos hallamos indefensos frente a la «coacción» si la definimos sólo como violencia *ofensiva* (o, alternativamente, si renunciamos totalmente al término mismo de «coacción» y nos atenemos a la distinción entre violencia ofensiva y violencia defensiva).

La segunda crucial sentencia del anterior párrafo de Hayek agrava notablemente su error. En primer lugar, en ningún caso histórico la «sociedad libre» ha «conferido» el monopolio de la coacción al Estado; nunca ha habido nada parecido al «contrato social». En todos los ejemplos que la historia puede proporcionar, el Estado se ha apoderado, mediante el uso de la violencia ofensiva y de la conquista, de este monopolio de la violencia en la sociedad. Y, además, lo que el Estado detenta no es tanto el monopolio de la «coacción» cuanto más bien el de la violencia *ofensiva* (además de la defensiva). Este monopolio ha sido construido y se mantiene en pie gracias al empleo sistemático de dos formas específicas de violencia ofensiva: los impuestos para llenar las arcas estatales y la proscripción forzosa de todas las agencias de violencia defensiva que podrían competir con el Estado dentro del territorio de su jurisdicción. Por consiguiente, dado que la libertad requiere la eliminación de la violencia ofensiva en la sociedad (aunque conservando la violencia defensiva contra

es mala, se la debe minimizar. Es todo lo contrario: la coacción injusta, al ser inmoral y criminal, debe quedar radicalmente prohibida. Esto es, la cuestión no consiste en reducir al mínimo una cierta cantidad (de coacción injusta) por todos los medios a nuestro alcance (incluidos nuevos actos de coacción injusta). La cuestión consiste en contrarrestar completamente toda la acción. Para esta distinción, véase Robert Nozick, «Moral Complications and Moral Structures», *Natural Law Forum* (1968), pp. 1 ss.

posibles invasores), el Estado no puede ni podrá nunca justificarse como defensor de la libertad. El Estado asegura su verdadera existencia mediante la doble y omnipresente utilización de la violencia ofensiva contra la genuina libertad y contra la propiedad de los individuos que *se supone* tiene la misión de defender. El Estado es cualitativamente injustificado e injustificable.

Así, los argumentos que da Hayek para justificar la existencia del Estado y su recurso a los impuestos y a otras medidas de violencia ofensiva se basan en la insostenible supresión de la distinción entre la violencia ofensiva y la defensiva y la aglutinación de todas las acciones violentas bajo la rúbrica única de los diversos grados de «coacción».

Y esto no es todo. En el decurso de la elaboración de su defensa del Estado y de las acciones estatales, Hayek no sólo ha ampliado el concepto de coacción más allá de la violencia física, sino que además restringe indebidamente este mismo concepto de coacción para excluir ciertas formas de violencia física ofensiva. Con el propósito de «limitar» la coacción del Estado (es decir, para justificar las acciones estatales *dentro* de estos límites), afirma que la coacción queda minimizada e incluso ni siquiera existe si los edictos en que se basa no son personales y arbitrarios, sino que se promulgan bajo la forma de normas generales, universales, cognoscibles con antelación (el «imperio de la ley»). Constata así que

> La coacción que el poder público debe utilizar para dicho fin se reduce al mínimo y resulta tan inocua como sea posible mediante la subordinación a normas generales conocidas, de forma que en la mayoría de los casos el individuo no necesita ser objeto de coacción a menos que por sí mismo se coloque en una situación como consecuencia de la cual dicho individuo sabe que tal coacción tiene que ocurrir. Incluso cuando la coacción es inevitable, queda privada de sus más dañosos efectos encerrándola dentro de deberes limitados y previsibles o al menos haciéndola más independiente de la arbitraria voluntad de otra persona. Siendo la coacción impersonal y dependiendo en general de reglas abstractas cuyos efectos sobre los individuos no es posible prever en el momento en que se establecieron, incluso los actos coercitivos de la autoridad se convierten en datos sobre los que el individuo puede basar sus propios planes (39).

Hayek describe del siguiente modo su criterio de que el hecho de

que puedan ser evitadas hace que las acciones violentas pierdan, al parecer, su carácter de «coactivas»:

> Mientras los preceptos que estipulan la coacción no tengan alcance personal, sino que estén forjados de tal manera que se apliquen a todo el mundo de una forma igual en circunstancias similares, no serán distintos de los obstáculos naturales que afectan a los planes humanos. En cuanto que dicen lo que ocurrirá si alguien hace esto o aquello, las leyes que promulga el poder público tienen, en mi opinión, el mismo significado que las leyes de la naturaleza, y cualquier persona puede aplicar su conocimiento de aquéllas al logro de sus propios objetivos, lo mismo que utiliza su conocimiento de las leyes de la naturaleza (172).

Pero, como señala incisivamente el profesor Hamowy: «De aquí se sigue que si el señor X me previene que va a venir a matarme si le compro algo al señor *Y*, y si los productos que pone a disposición el señor X los puede poner también otro (probablemente el citado señor *Y*), la acción del tal señor X no es coactiva», porque puedo evitar comprar al señor *Y*. Y prosigue: «La posibilidad de evitar una acción no es suficiente, según este criterio, para crear una situación teóricamente idéntica a otra en la que no existe ningún tipo de amenaza. La parte amenazada no es *menos* libre que lo era antes de producirse la amenaza si puede evitar la acción del amenazante. Siguiendo la estructura lógica de esta línea argumentativa, la 'coacción que surge de una amenaza' no es un acto coactivo. Si sé de antemano que seré atacado por un grupo de matones si tengo la osadía de entrar en un barrio determinado, y puedo evitarlo, no soy coaccionado por aquellos gorilas... Podría considerarse el citado barrio... del mismo modo que una ciénaga infestada: las dos cosas son evitables, no tienen nada personal contra mí.» En conclusión, no ejercen «coacción», según Hayek.[9]

[9] Hamowy, «Freedom and the Rule of Law», pp. 356-357, 356n. Es cierto que Hayek declara explícitamente que «la amenaza de coacción posee un efecto muy distinto de la coacción verdadera e inevitable si sólo se refiere a circunstancias conocidas que se pueden evitar mediante el objeto potencial de la coacción. La inmensa mayoría de las amenazas de coacción que la sociedad libre debe emplear son de esta clase evitable.» Hayek, *Los fundamentos de la libertad,* p. 172.

Como el profesor Watkins destaca, siguiendo el criterio de Hayek, que nie-

Este criterio hayekiano de evitabilidad para determinar si existe o no coacción desvirtúa a todas luces y de forma absurda el concepto mismo de «coacción» y sitúa acciones patentemente ofensivas y coactivas bajo la benigna rúbrica de no coactivas. Y aun así, Hayek intenta excluir de este débil criterio de evitabilidad al gobierno. Concede, en efecto, que los impuestos y el servicio militar no son, ni se supone que sean, «evitables», pero afirma a la vez que ninguno de los dos es coactivo, dado que «son al menos previsibles y se imponen sin tener en cuenta la manera como el individuo utilizaría sus energías de ocurrir las cosas de otra forma. Precisamente quedan de esta suerte despojados, en gran parte, de la naturaleza dañina de la coacción. Si la necesidad conocida de pagar una cierta cantidad de impuestos se convierte en la base de todos mis planes, si un periodo de servicio militar es una parte previsible de mi carrera profesional, es indudable que puedo adoptar un plan general de vida de mi propia confección y soy tan independiente de la voluntad de otra persona como hayan aprendido los hombres a serlo en sociedad» (172).

Raras veces se ha manifestado tan abiertamente lo absurdo que resulta querer hacer de las normas generales, universales («por un igual aplicables») y predecibles el criterio, o la defensa, de la libertad individual.[10] Esto significa, en efecto, que si hubiera, por ejemplo, un gobierno que decretara que *todas* las personas deberían vivir en esclavitud un año de cada tres, tal esclavitud universal no sería «coactiva». ¿En qué sentido son las normas generales de Hayek superiores

ga que una situación sea coactiva cuando es posible evitarla, podría ocurrir que una persona se viera enfrentada a «una norma general abstracta, aplicable a todos por igual, que prohiba viajar al extranjero. Supongamos que esta persona desea visitar a su padre, gravemente enfermo, antes de que fallezca. Según el razonamiento de Hayek, no habría aquí ni coacción ni pérdida de libertad. La persona en cuestión no estaría sujeta a la voluntad de otros. Se enfrenta simplemente al hecho de que si intenta viajar será detenida y castigada». J.W.N. Watkins, «Philosophy», en A. Seldon, ed., *Agenda for a Free Society: Essays on Hayek's The Constitution of Liberty* (Londres: Institute for Economic Affairs, 1961), pp. 39-40.

[10] Sobre el problema de los cambios que experimentan las normas generales a medida que se van teniendo en cuenta más clases y modalidades de circunstancias específicas, véase G.E.M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy,* 33 (1958), p. 2.

o más libertarias que *cualquier caso concebible* de normas dictadas por el capricho? Imaginemos dos sociedades posibles. La una es gobernada por la vasta red de las normas hayekianas, de general aplicación a todos los ciudadanos, tales como: todos los habitantes serán reducidos a esclavitud uno de cada tres años; a nadie se le permitirá criticar al gobierno so pena de muerte; nadie podrá consumir bebidas alcohólicas; todos deberán arrodillarse en dirección a La Meca tres veces al día a unas horas determinadas; todos tendrán que llevar un uniforme específico de color verde, etc., etc. Es patente y evidente que tal tipo de sociedad, aun cumpliendo todos los requisitos pedidos por Hayek para que una ley no sea coactiva, es absolutamente despótico y totalitario. Imaginemos, por contraste, la segunda sociedad, totalmente libre, en la que todos y cada uno de los ciudadanos gozan de libertad completa para emplear sus personas y sus propiedades, para hacer intercambios, etc., tal como les plazca, *excepto* que, una vez al año, el monarca (que no tiene literalmente nada que hacer el resto del tiempo) lleva a cabo un acto de invasión arbitraria contra un individuo que ha elegido personalmente. ¿*Cuál* de las dos debe ser tenida por más libre, más libertaria?[11]

Vemos, en conclusión, que los *Fundamentos de la libertad* de Hayek no pueden proporcionar, bajo ningún concepto, los criterios ni la base de un sistema de libertad individual. A sus profundamente insuficientes definiciones de la «coacción» se añade, en la teoría hayekiana de los derechos individuales, el fallo básico de que —como Hamowy subraya— tales derechos no surgen de una doctrina moral ni de un «cierto orden social independiente y no gubernamental», sino cabal

[11] Hay una detallada crítica de los criterios de generalidad, igualdad de aplicación y previsibilidad del imperio de la ley de Hayek, así como de las excepciones a esta norma admitidas por el propio Hayek, en Hamowy, «Freedom, and the Rule of Law», pp. 359-376. También, sobre este mismo punto, la crítica fundamental de Bruno Leoni de que, dada la existencia (admitida por Hayek) de asambleas legislativas que cambian las leyes cada día, no existe ya ninguna ley «previsible» o segura para un momento dado; no existen certidumbres por *un tiempo prolongado.* Véase Bruno Leoni *Freedom and the Lazo* (Princeton, New Jersey: Van Nostrand, 1961), p. 76 [tr. esp: *La libertad y la ley* (Madrid, Unión Editorial) 2ª ed. 1995],

[12] Hamowy, «Freedom and the Rule of Law», p. 358.

y precisamente de los poderes públicos. Para Hayek, en efecto, son el gobierno y su imperio de la ley quienes, más que ratificar o defender el derecho, lo *crean.*[12] No tiene, pues, nada de sorprendente que, a lo largo de las páginas de su libro, Hayek haya dado su aprobación a una larga lista de acciones estatales que invaden claramente los derechos y las libertades de los ciudadanos concretos.[13]

[13] En su más reciente tratado, Hayek no se ocupa ya de los problemas de la coacción y de la libertad. Intenta, sobre todo, dar respuesta a las críticas de Hamowy y de otros autores a base de rectificar su concepto de las reglas ciertas y generales y exceptuando las acciones aisladas no dirigidas «contra otros». Aunque podría así eludirse el problema de las leyes o normas religiosas, la mayoría de las cuestiones de la anterior discusión incluyen acciones interpersonales y, por consiguiente, siguen impidiendo que el imperio de la ley de Hayek sea bastión suficiente de las libertades individuales. F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty,* vol. I (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. 101-102, 170n [tr. esp.: *Derecho, legislación y libertad,* 3 vls. (Madrid: Unión Editorial, varias ediciones, 1978-1994)]. En términos generales, esta nueva obra de Hayek es una afortunada retirada respecto de la anterior dependencia de la legislación y un retorno hacia los procesos de enjuiciamiento fundamentados en el derecho civil. De todas formas, su análisis está fuertemente marcado por el énfasis predominante en la tesis de la ley en cuanto que «satisface las expectativas», una ley que se centra más en los objetivos sociales que en la justicia de los derechos de propiedad. Tiene importancia aquí nuestra anterior discusión en torno a la teoría de la «transferencia de títulos», contrapuesta a la teoría de las expectativas derivadas de los contactos. Véase *supra,* pp. 191-212.

CAPÍTULO XXVIII

ROBERT NOZICK Y LA CONCEPCIÓN INMACULADA DEL ESTADO[1]

El libro *Anarchy, State, and Utopia* (Nueva York: Basic Books, 1974) [tr. esp. de R, Tamayo, FCE, México 1988]) es una variante tipo «mano invisible» del intento contractual lockeano por justificar la existencia del Estado, o al menos del Estado mínimo, limitado a las funciones de protección. Partiendo de una situación natural anarquista de libre mercado, Nozick describe al Estado como emergiendo en virtud de un proceso guiado por una mano invisible que no viola ningún derecho, primero bajo la forma de una agencia protectora dominante, luego como un «Estado ultramínimo» y, finalmente, como Estado mínimo.

Antes de embarcarnos en una crítica detallada de las varias fases de Nozick, será conveniente analizar algunas de las graves falacias de su concepción, *cada una de las cuales* bastaría para echar por tierra su intento de justificación del Estado.

Primero, a pesar de su tentativa (6-9) por seguir las huellas de la evolución del Estado, importa mucho comprobar si la ingeniosa construcción lógica de nuestro autor está respaldada por la realidad histórica, es decir, si todos los Estados, o al menos la mayoría de ellos, han surgido *de hecho* al modo nozickiano. Constituye ya de por sí un

[1] Se ha publicado una versión de este capítulo en Murray N. Rothbard, «Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State», *Journal of Libertarian Studies,* 1 (invierno de 1977), pp. *45-57.* Para otras críticas a Nozick, véase Randy E. Barnett, «Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?», *ibidem,* pp.15-21; Roy A. Childs, Jr., «The Invisible Hand Strikes Back», *ibidem,* pp. 23-33; John T. Sanders, «The Free Market Model Versus Government: A Reply to Nozick», *ibidem,* pp. 35-44; Jeffrey Paul, «Nozick, Anarchism and Procedural Rights», *Journal of Libertarian Studies,* 1 (otoño de 1977), pp. 337-340; James Dale Davidson, «Note on Anarchy, State, and Utopia», *ibidem,* pp. 341-348.

grave defecto que, al analizar una institución perfectamente anclada en el tejido histórico, Nozick no haga ni una sola mención o referencia a la historia de los Estados actuales. La verdad es que no existe ni una sola prueba de que algún Estado haya sido fundado y haya evolucionado de acuerdo con el esquema propuesto por Nozick. Ocurre más bien lo contrario, esto es, que hay indicios suficientes de que las cosas evolucionaron de otra manera: de que todos los Estados sobre los que existen datos surgieron en virtud de un proceso de violencia, conquista y explotación: en suma, por caminos de los que el propio Nozick tendría que admitir que violan los derechos individuales. Como escribió Thomas Paine, en *Common Sense,* a propósito del origen de las monarquías y del Estado:

> Si levantamos las negras tapas de la antigüedad y rastreamos hasta su primera aparición, no encontraremos en su inicio nada mejor que el principal matón de alguna turbulenta cuadrilla cuyas salvajes maneras o superior astucia le valieron el título de jefe de una pandilla de salteadores y que, al aumentar su poder y extender el campo de sus depredaciones, atemorizó a la gente pacífica e inerme para que compraran su salvación a cambio de frecuentes tributos.[2]

Nótese que el «contrato» implícito en la descripción de Paine tenía el carácter de un «chantaje de protección» coactivo, nada en lo que los libertarios puedan ver algo ni remotamente parecido a un acuerdo voluntario.

Dado que la argumentación aducida por Nozick para justificar la existencia de los Estados —asumiendo que no pasan de ser Estados mínimos— se apoya en su presuntamente inmaculada concepción, y dado que no existe ningún Estado de esta especie, se concluye que ninguno de ellos tiene justificación, *ni siquiera en el caso* de que en un momento posterior se reduzcan a Estados mínimos. Avanzando un paso más, podemos decir que *en el mejor de los casos* el modelo de Nozick *sólo* puede justificar al Estado que haya evolucionado realmente según su esquema de la mano invisible. Le incumbe, por tanto, a Nozick unirse a los anarquistas para reclamar la abolición de todos los Estados actuales y sentarse luego cómodamente a esperar que

[2] *The Complete Writings of Thomas Paine,* dir. por P. Foner (Nueva York: Citadel Press, 1945), I,13.

actúe aquella mano invisible de que nos habla. El único Estado mínimo que, *como mucho,* puede justificar Nozick es el que avanza hacia la futura sociedad anarco-capitalista.

En segundo lugar, *incluso* admitiendo que algún Estado contemporáneo haya tenido tal supuesta concepción inmaculada, esto no basta para justificar su existencia actual. Todas las teorías del Estado basadas en el contrato social adolecen de una falacia endémica radical, a saber, que los contratos basados en promesas son vinculantes y de ejecución forzosa. En el supuesto (en sí mismo heroico, como es obvio) de que *todos los individuos* entreguen, en un estado de naturaleza, todos o algunos de sus derechos al Estado, los teóricos del contrato social entienden que tal pacto es vinculante ya para siempre. Pero una correcta teoría contractual —denominada por Williamson Evers teoría de «transferencia de títulos»— sostiene que el único contrato válido (y, por tanto, vinculante) es aquel en el que se hace entrega de algo que sea filosóficamente *enajenable* y que *sólo* tienen este carácter específico los títulos de propiedad, de modo que pueda cederse a otras personas su posesión. Pero hay *otros* atributos humanos, concretamente la autoposesión de su voluntad y de su cuerpo, además de los *derechos* a la persona y a la propiedad, que surgen de dicha autoposesión, que son «inalienables» y no pueden, por tanto, ser entregados en virtud de un contrato vinculante. Si, pues, nadie puede ceder su voluntad, su cuerpo o sus derechos en un contrato de forzosa ejecución, tampoco puede, *a fortiori,* ceder las personas o los derechos de sus descendientes. A esto se referían los Padres Fundadores cuando afirmaban que el concepto de «derechos» es «inalienable» o, como decía George Mason en su Declaración de Derechos de Virginia:

> ... todos los hombres son, en virtud de su naturaleza, iguales e independientes, y tienen ciertos derechos naturales innatos de los que, cuando entran en una sociedad, no pueden ser privados por ningún convenio ni de los que se puede despojar a su posteridad.[3]

[3] Reimpreso en Robert A. Rutland, *George Mason* (Williamsburg, Va.: Colonial Williamsburg, 1961), p. 111.

La voluntad humana no puede ser válidamente enajenada, como se ha dicho *supra,* en el capítulo XVIII y nota 18.

El destacado nivelador inglés del siglo XVII, Richard Overton, dejó escrito:

Hemos visto, pues, 1) que ninguno de los Estados actuales ha tenido una concepción inmaculada, sino exactamente todo lo contrario; 2) que, por consiguiente, el único Estado mínimo que tal vez *pudiera* encontrar justificación es el que surgiría *tras* el establecimiento de un mundo anarquista de mercado libre; 3) que, por ende, y en virtud de su propio razonamiento, Nozick debería convertirse en anarquista y pararse a esperar que actúe la invisible mano nozickiana, y 4) que *incluso en el caso* de que algún Estado hubiera tenido un origen sin mancilla, las falacias de la teoría del contrato social implican que ninguno de los Estados actuales, ni siquiera los mínimos, puede tener justificación.

Pasemos ahora al análisis de las diversas etapas nozickianas, y más en particular a la presunta necesidad y la moralidad de los caminos por los que estas diferentes etapas avanzaron a partir de los estadios precedentes. Nozick comienza por asumir que toda agencia protectora anarquista se comporta moralmente, sin agresividad, esto es, «intenta, de buena fe, actuar dentro de los límites de la ley natural de Locke» (17).

En primer lugar, Nozick da por supuesto que cada agencia protectora exigiría de cada uno de sus clientes la renuncia al derecho a medidas de represalia privada contra la agresión, y que se negaría a protegerles frente a las contrarrepresalias (15). Tal vez sí, tal vez no. Esto dependería de las diferentes agencias protectoras existentes en el mercado y, desde luego, no es de por sí evidente. Es posible, pero no probable, que deseen verse superadas por la competencia de otras agencias que no ponen tales restricciones a sus clientes.

A continuación, Nozick pasa a estudiar las disputas entre los clientes de diferentes agencias de protección. Describe tres posibles escenarios. Dos de ellos (y parte del tercero) implican batallas físicas en-

«Cada persona concreta recibe de la naturaleza una propiedad individual, que nadie puede invadir o usurpar; del mismo modo que cada individuo es él mismo, tiene también la propiedad de sí, sin la que no podría ser él mismo... No puede haber mío y tuyo si no hay esto: que nadie tiene poder sobre mis derechos y mis libertades, ni yo lo tengo sobre los de nadie; pero puedo ser un individuo concreto, disfrutar de mí mismo y de mi propia posesión.» Citado en Sylvester Petro, «Feudalism, Property, and Praxeology», en S. Blumenfeld, ed., *Property in a Human Economy* (LaSalle, III.: Open Court, 1974), p. 162.

tre las agencias. Para empezar, ya la existencia misma de tales escenarios contradice el supuesto nozickiano de la buena fe, de la conducta no ofensiva *de cada* una de las agencias, puesto que si hay combates al menos una de ellas lleva a cabo una agresión. Además, desde el punto de vista económico, sería absurdo esperar que las agencias se combatan físicamente entre sí; tan belicosos procedimientos podrían alejar a los clientes y serían, por añadidura, demasiado costosos. Resulta disparatado pensar que, en el mercado, las agencias protectoras no se pongan de acuerdo antes de que las personas privadas apelen a los tribunales o a juntas de arbitraje a las que tendrían que acudir para resolver una disputa. De hecho, una parte sustancial de los servicios de protección o de asistencia jurídica que las agencias o los tribunales privados pueden ofrecer a sus clientes es que pueden llegar a acuerdos para presentar sus alegaciones ante ciertos tribunales de apelación o ciertos árbitros o grupos de arbitraje.

Volvamos ya al tercero y esencial escenario de Nozick. De él escribe que «las dos agencias... acuerdan resolver por medios pacíficos los casos en los que tienen opiniones divergentes. Convienen en nombrar un tercer juez o tribunal, al que acudirán cuando tengan puntos de vista dispares, y cuyas decisiones acatarán. (Pueden también fijar normas que determinen qué agencias tienen jurisdicción y en qué circunstancias)» (16). Hasta aquí todo va bien. Pero se da a continuación un salto gigantesco: «Surge, *pues,* un sistema de tribunales de apelación que concierta las reglas... Aunque son varias las agencias que actúan, existe un sistema judicial federal unificado del que todos son miembros.» Me permito señalar que este «pues» es de todo punto ilegítimo y que el resto es un *non sequitur*.[4] El hecho de que cada una de las agencias de seguridad acuerde con todas las restantes someter sus disputas a cortes de apelación o de arbitraje particulares *no* implica «un sistema judicial federal unificado». Al contrario, podría ocurrir, y probablemente ocurriría, que habría que elegir cientos, tal vez miles, de árbitros o jueces de apelación, sin que se tuviera que considerar que forman parte de un «sistema judicial». No es necesario, por ejemplo, prever o establecer un Tribunal Supremo unificado

[4] Para una crítica similar de Nozick, véase la reseña de Hillel Steiner en *Mind,* 86 (1977), pp. 120-129.

para dirimir los pleitos. Dado que todo litigio tiene dos partes, y sólo dos, únicamente es necesaria una tercera parte, llámese juez o árbitro. En el momento actual hay en los Estados Unidos más de 23.000 árbitros profesionales, y serían probablemente varios miles más si se aboliera el actual sistema público de tribunales. Cada uno de estos árbitros podría desempeñar la función de apelación o arbitraje.

Nozick afirma que de la anarquía emerge inevitablemente, como guiada por una mano invisible, una agencia de seguridad *dominante* en cada área territorial, que incluiría prácticamente a todas las personas residentes en la zona. Pero ya hemos visto que carece de validez el soporte principal de esta conclusión. Y carecen también de valor los restantes argumentos de Nozick en favor de esta deducción. Escribió, por ejemplo, que «a diferencia de otros bienes que se evalúan en términos comparativos, no puede existir una competencia máxima entre los diversos servicios de protección» (17). ¿Por qué *no puede* existir (afirmación sin duda muy fuerte)? En primer lugar, según Nozick, porque «la naturaleza del servicio haría que las diferentes agencias.... desencadenasen un violento conflicto entre cada una de ellas» en lugar de competir por los clientes. Pero, como ya hemos visto, el supuesto de este conflicto no es correcto. Para empezar, porque, de acuerdo con el propio razonamiento de Nozick, las agencias no actuarán agresivamente y, luego, porque, según su tercer escenario, cada una de ellas establecerá acuerdos con las restantes para una solución pacífica de los conflictos. El segundo argumento de Nozick en favor de esta aseveración es que «dado que el valor de lo que es inferior al producto máximo disminuye de una manera inversamente proporcional al número de los que buscan dicho producto, los clientes no se contentarán siempre con el bien menor y las compañías competidoras se verán atrapadas en una espiral decreciente.» Pero, *¿por qué?* Nozick lanza aquí afirmaciones sobre la economía de un mercado de protección que carecen de todo fundamento. *¿Por qué* hay una «economía de escala» en el negocio de la protección que en opinión de Nozick lleva inevitablemente a un monopolio cuasi-natural en cada área geográfica? No hay para ello razones evidentes. Al contrario, todos los hechos —y aquí tienen tanta y tan directa importancia los acontecimientos de la historia del pasado como los de la presente— señalan claramente la otra dirección. Hay, como acabamos de indi-

car, varias docenas de millares de árbitros profesionales en Estados Unidos; hay asimismo decenas de miles de abogados y jueces y un amplio número de agencias de seguridad privadas que proporcionan guardias, vigilantes nocturnos, etc., sin que se perciba la presencia de ningún tipo de monopolio geográfico natural en ninguno de estos campos. ¿Por qué habría de surgir de las agencias de seguridad bajo el anarquismo?

Si contemplamos las aproximaciones a los tribunales anarquistas y a los sistemas de protección en la historia, descubrimos un gran número de pruebas de la falsedad de la afirmación de Nozick. Durante cientos de años, las ferias de Champaña fueron el mayor mercado internacional de Europa; un buen número de tribunales, formados por comerciantes, nobles, eclesiásticos, etc., competían por ganarse a los clientes; de aquí no sólo no surgió un agencia dominante sino que tampoco se sintió la necesidad de tribunales de apelación. Durante mil años, hasta la conquista de Cromwell, la antigua Irlanda disfrutó de un sistema de numerosos juristas y escuelas jurídicas y de múltiples agencias de protección que competían dentro de unas concretas áreas geográficas, sin que ninguna de ellas llegara a alcanzar una posición de dominio. Tras la caída del Imperio Romano, diversas tribus bárbaras que coexistieron en un mismo espacio sentenciaban pacíficamente sus disputas *dentro* de cada área; los individuos de las diversas tribus se amparaban en su propia ley, y las sentencias se acordaban, en tribunales pacíficos, entre aquellas leyes y tribunales. En nuestros días de moderna tecnología y de transportes y comunicaciones a bajo coste, resultaría aún más fácil competir por encima de las fronteras geográficas. Agencias de protección como «Metropolitan», «Equitable», «Prudential» podrían fácilmente abrir sucursales en amplios espacios geográficos.

Las posibilidades para llegar a un monopolio natural parecen ser mayores en el campo de los *seguros* que en el de la protección, porque una amplia concentración de los primeros tendería a reducir las primas. Y, sin embargo, es un hecho patente que se registra una gran competencia entre las diversas compañías aseguradoras y que aún sería mayor de no existir las limitaciones de las regulaciones estatales.

Así, pues, la afirmación de Nozick de que en cada área geográfica acabará por imponerse una agencia dominante ofrece un claro ejem-

plo de ilegítima tentativa por decidir *a priori* lo que hará el mercado libre, una tentativa que revela un conocimiento muy superficial de la historia de las realidades y de las instituciones concretas. *Cabe imaginar,* por supuesto, la posibilidad de que en una determinada zona geográfica se instale una agencia de protección dominante, pero no es muy probable. Y, como señala Roy Childs en su crítica a Nozick, incluso aunque surgiera, difícilmente llegaría a constituir un «sistema federal unificado». Childs indica también, y con razón, que aglutinar todos los servicios de protección y denominarlos un monopolio unificado tendría tan poca justificación como agrupar a todos los cultivadores y productores de alimentos que actúan en el mercado y afirmar que tienen un «sistema» o «monopolio» de producción alimentaria.[5]

Ley y Estado son, además, dos magnitudes conceptual e históricamente separables. En una sociedad de mercado anarquista habría ley, pero no Estado. La forma *concreta* de las instituciones legales anarquistas —jueces, árbitros, métodos de procedimiento para resolver los conflictos, etc.— se desarrollaría en virtud del proceso de la mano invisible del mercado, si bien todas las agencias judiciales deberían acordar y asumir un código civil básico (con la exigencia de que nadie invada las personas y las propiedades de terceros). También, y de igual manera, todos los jueces competidores tendrían que ponerse de acuerdo sobre el modo de aplicar y ampliar los principios básicos de las leyes consuetudinarias o de la legislación común.[6] Pero esto último, insistamos, implicaría que no existe un sistema legal unificado ni una agencia de protección dominante. Las agencias que transgredieran el código libertario básico serían claramente ilegales y agresoras. El propio Nozick concede que, al carecer de legitimidad, es muy probable que no existiera en una sociedad anarquista este tipo de agencias fuera de la ley (17).

Pero sigamos admitiendo que, por improbable que parezca, llega a instalarse una agencia de protección dominante. ¿Qué haríamos en

[5] Roy Childs, «Invisible Hand», p. 25.

[6] Cf. Bruno Leoni, *Freedom and the Law* (Los Ángeles: Nash Publishing, 1972) y F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty,* Vol. I (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

tal caso para avanzar hacia el Estado ultramínimo de Nozick sin violar los derechos de nadie? En las pp. 55-56 de su libro, Nozick describe la situación en que se encuentra la agencia protectora dominante cuando otras agencias privadas toman temeraria y poco fiablemente, mediante procedimientos más o menos discutibles, represalias contra sus clientes. ¿Tiene dicha agencia dominante derecho a defender a sus protegidos contra estas temerarias acciones? Nozick afirma que le asiste el derecho a prohibir procedimientos que ponen en peligro la seguridad de sus clientes, y que esta prohibición establece, por *sí misma,* el «Estado ultramínimo», en el que una agencia obliga coactivamente a todas las restantes a respetar los derechos individuales.

Pero afloran aquí, ya desde el inicio, dos problemas. En primer lugar, ¿qué ha ocurrido para llegar al estadio de la solución pacífica de los conflictos del tercer escenario? ¿Cómo se ponen de acuerdo la agencia dominante y las restantes agencias privadas para arbitrar o sustanciar sus litigios, a ser posible ya antes de que se produzcan? ¡Ah! Volvemos a tropezar aquí con la curiosa cláusula nozickiana del «así, pues», que incorpora los referidos acuerdos voluntarios a un «sistema judicial federal unificado». En suma, siempre que la agencia dominante y las privadas diriman sus disputas por anticipado, Nozick se cree autorizado a llamarlo «una sola agencia», porque, por definición, para él no puede darse un arreglo pacífico de las disputas si no se produce un movimiento de avance hacia el monopolio preceptivo del Estado ultramínimo.

Pero supongamos también, para prolongar la línea de este razonamiento, que admitimos la definición nozickiana de «una sola agencia», pasando por alto que se da aquí una petición de principio. ¿Actúa esta agencia dominante dentro de justos límites al declarar ilegales a sus competidores? Por supuesto que no, aunque con ello intente evitar luchas sangrientas. Son numerosos los casos en que las agencias privadas pueden impartir justicia entre sus *propios* clientes, que no tienen nada que ver con los clientes de la agencia dominante. ¿En qué imaginable derecho puede apoyarse la agencia dominante para declarar ilegales los arbitrajes pacíficos entre clientes de agencias privadas que no tienen ninguna repercusión en sus clientes *propios?* La respuesta es: en ninguno. Por tanto, cuando declara ilegales a sus competidores, está violando los derechos de éstos y de sus clientes

actuales o potenciales. Además, como Roy Childs destaca, esta decisión de reforzar su monopolio tiene muy poco que ver con la mano invisible: es una decisión *consciente,* claramente visible. Y así se la debe tratar.[7]

La agencia dominante, afirma Nozick, tiene el derecho a prohibir o paralizar las actividades «temerarias» emprendidas por las agencias privadas. Pero, ¿qué decir de éstas últimas? ¿No les asiste un igual derecho a bloquear las actividades temerarias de la agencia dominante? ¿Y no sobrevendría entonces una guerra de todos contra todos, echando por tierra el tercer escenario y produciendo, inevitablemente, agresiones contra derechos en el curso de los enfrentamientos? ¿Dónde quedan aquellas actividades morales del estado de naturaleza que, según Nozick, se dan a lo largo del proceso? Además, como Chils señala, ¿qué decir del riesgo que implica la implantación forzosa de una sola agencia de protección? En palabras de este autor: «¿Cómo controlar su poder? ¿Qué ocurre si asume en el futuro nuevos poderes? Dado que es un monopolio, es ella, y solamente ella, la que juzga y sentencia los litigios sobre sus funciones. Como los procesos judiciales esmerados y detallados son costosos, existen todos los motivos del mundo para suponer que las cosas discurrirán con menos esmero cuando no hay competencia, aparte el hecho de que sólo la agencia dominante puede juzgar la legitimidad de sus propios procedimientos, como Nozick declara de manera expresa.»[8] Las agencias competidoras, ya sea real o sólo potencial su competencia, no sólo aseguran una protección de alta calidad a precios más bajos que los del monopolio obligatorio, sino que proporcionan además auténticos controles y equilibrios de mercado contra cualquier otra agencia que esté a punto de caer en la tentación de actuar ilegalmente, es decir, de atacar a las personas o las propiedades de terceros, sean o no clientes suyos. Si una agencia, entre otras muchas, actúa fuera de la ley, existen otras en su entorno que le presentarán batalla y acudirán en defensa de los derechos de sus clientes. Pero, ¿cómo proteger a alguien contra el Estado, sea mínimo o ultramínimo? Si se nos permite invocar aquí de nuevo la memoria histórica, los terroríficos

[7] Childs, «Invisible Hand», p. 32.

[8] *Ibidem,* pp. 27-28.

anales de los crímenes y asesinatos cometidos por el Estado a lo largo de los tiempos dan muy poco margen de confianza a la pretensión de que no es peligrosa la naturaleza de las actividades estatales. Me permito afirmar que los peligros de la tiranía del Estado son mucho más inquietantes que los que se pueden derivar de un par de procedimientos poco fiables de las agencias de defensa de la competencia.

Y no es esto todo. Una vez que se permite ir más allá de lo que exige la estricta defensa frente a un acto patente de agresión actual, puede utilizarse la fuerza contra algo o alguien por sus actividades «peligrosas»; y entonces el cielo es el límite y ya no existen en realidad restricciones para los ataques a los derechos de terceros. Si se admite que el «temor» de alguien ante las actividades «peligrosas» de otros es motivo suficiente para emprender acciones coactivas, *toda* tiranía queda justificada y el «Estado mínimo» de Nozick se convierte rápidamente en un «Estado máximo». Afirmo que no existe en la teoría nozickiana una frontera que impida seguir avanzando desde el Estado ultramínimo al máximo y totalitario. No existen limitaciones para las llamadas detenciones o restricciones preventivas. Y, por supuesto, la sugerencia de Nozick, más bien grotesca, de ofrecer «compensaciones» bajo la forma de «reuniones en centros de rehabilitación» es de todo punto insuficiente para evitar el espectro del totalitarismo (142 ss). Un par de ejemplos: Tal vez el grupo social donde más extendida está la delincuencia en los Estados Unidos sea, en la actualidad, entre los adolescentes de raza negra. El riesgo de comisión de delitos es mucho mayor entre los miembros de este grupo social que en cualquier otra edad, clase o color. ¿Por qué no encarcelar a todos estos muchachos, hasta que alcancen aquella edad en que el riesgo disminuye? Doy por supuesto que los «compensaríamos» proporcionándoles alimentos sanos, vestidos, patios de recreo y enseñándoles a realizar actividades útiles en los «puntos de reunión» de los campos en que se encuentran arrestados. Y si no lo hacemos, ¿por qué no? Otro ejemplo: El argumento más importante aducido en pro de la Prohibición fue el hecho, innegable, de que los actos delictivos, las negligencias, las infracciones de tráfico son significativamente más numerosos bajo la influencia del alcohol que cuando las personas están sobrias. Siendo así, ¿por qué no prohibir las bebidas alcohólicas, reduciendo de este modo el riesgo y el temor y «compen-

sando» tal vez a las infortunadas víctimas de la ley con la oferta de saludables zumos de frutas financiados con los impuestos? ¿O aquel infame plan del doctor Arnold Hutschneker de «identificar» a los presuntos criminales futuros ya en la escuela para encerrarlos y proceder a los adecuados lavados de cerebro? Y si no se hace, ¿por qué no? Asumo que a este ¿por qué no? sólo puede dársele una respuesta, que no debería resultar novedosa para los libertarios que parecen creer en los derechos individuales inalienables, a saber, que no existe ningún *derecho* a coaccionar a nadie, salvo que esté perpetrando en este momento y directamente un acto *abierto* de agresión contra otros derechos. Cualquier renuncia a este criterio, para incluir la coacción contra «riesgos» remotos, es dar el visto bueno a agresiones intolerables contra los derechos de otras personas. Y es, además, pasaporte hacia el despotismo sin restricciones. Todo Estado fundamentado sobre *estos* principios ha sido concebido no de manera inmaculada, es decir, sin interferir en los derechos de nadie, sino mediante salvaje violación.

Por tanto, incluso en el caso de que los riesgos fueran calculables, incluso admitiendo que Nozick pudiera proporcionarnos un punto claro y nítido a partir del cual los actos son ya «demasiado» peligrosos, su rito del paso de la agencia dominante al Estado ultramínimo sería agresivo, invasor e ilegítimo. Pero es que, además, como Childs ha señalado, no existe método alguno para medir y cuantificar la probabilidad de tales «riesgos», y mucho menos aún el miedo que suscitan (pues ambas cosas son puramente subjetivas).[9] Los únicos peligros que pueden medirse se basan en esas raras situaciones —como la lotería o la ruleta— en las que los eventos acontecen al azar, son estrictamente homogéneos y se repiten numerosas veces. Pero tales condiciones carecen de aplicación para la inmensa mayoría de las actividades humanas, de modo que no existe una medida clara del riesgo.

Esto nos lleva al concepto —extremadamente útil— de Williamson Evers sobre la «adecuada asunción de riesgos». Vivimos en un mundo de inevitables e inconmensurables variantes de incertidumbres y riesgos. En una sociedad libre, con plena posesión de derechos indi-

[9] *Ibidem,* pp. 28-29.

viduales, es cada ciudadano concreto el que decide la asunción de los riesgos que le parecen adecuados respecto de su persona y de las propiedades que posee con justos títulos. Nadie tiene derecho a coaccionar a ningún otro para que reduzca sus riesgos; hacer tal cosa sería agresión e invasión, que debería ser justamente bloqueada y castigada por el sistema legal. Todo el mundo puede, por supuesto, en una sociedad libre, tomar las precauciones que desee para reducir su nivel de riesgo, mientras no invada los derechos o las propiedades de terceros. Puede, por ejemplo, suscribir pólizas de seguro, coberturas contra cambios de precios, fianzas de cumplimiento de contrato, etc. Pero todo esto es voluntario y en ninguna de estas acciones hay imposiciones ni monopolios forzosos. Como Roy Childs afirma, toda intervención coactiva en la provisión del mercado frente a los riesgos aleja la provisión social para riesgos del nivel óptimo y, por tanto, *aumenta* dichos riesgos para el conjunto de la sociedad.[10]

Un ejemplo de agresión contra los derechos de propiedad que cuenta con la aprobación de Nozick (55n) es el relativo a un terrateniente privado rodeado de otros propietarios hostiles que no le permiten el paso. A la réplica libertaria de que todo propietario razonable debería haber comprado primero a los propietarios que le rodean el derecho de acceso, opone el caso de que se halla cercado por tan numeroso grupo de enemigos que es incapaz de trasladarse a ninguna parte. Pero el problema reside en que no hay aquí tan sólo una cuestión de propiedad de la tierra. Supongamos que, no sólo en una sociedad libre, sino también en la actual, una persona concita hasta tal punto la animadversión de todos los demás ciudadanos que nadie quiere entrar en tratos con él, ni permitirle el acceso a su propiedad. La única respuesta posible es que tiene que asumir sus propios riesgos. Todo intento por romper mediante coacción física este boicot voluntario es agresión ilícita contra los derechos de los boicoteadores. Este sujeto haría mucho mejor en buscarse amigos o, como último recurso, comprarse aliados con la mayor rapidez posible.

¿Cómo pasa Nozick desde el Estado «ultramínimo» al «mínimo»? Sostiene que el Estado ultramínimo está moralmente obligado a «compensar» a los compradores a quienes se les prohibe acudir a los servi-

[10] *Ibidem,* p. 29.

cios de agencias privadas proporcionándoles sus propios servicios de protección —y a convertirse, *por tanto,* en una especie de «vigilante nocturno», es decir, en Estado mínimo.[11] En primer lugar, esta decisión es enteramente deliberada y visible, de modo que no se puede atribuir tranquilamente todo el proceso a una mano invisible. Pero además —y esto es más importante— el principio de compensación de Nozick es, precisamente en su configuración filosófica, todavía peor, si esto es posible, que su teoría del riesgo. Para empezar, la compensación, en la doctrina del castigo, es simplemente un método que intenta indemnizar a la víctima de un delito; bajo ningún concepto se la puede entender como aprobación moral del delito en sí. Nozick se pregunta (57) si los derechos de propiedad significan que se le permite a la gente llevar a cabo acciones invasoras «en el supuesto de que se compense a las personas cuyos límites se han cruzado». Frente a su opinión, la respuesta debe ser negativa en todos los casos. Como Randy Barnett señala en su crítica a Nozick, «en contra del principio de compensación de Nozick, deben prohibirse todas las violaciones de derechos. Esto es lo que significa derecho». Y «si bien el pago voluntario del precio de una compra permite hacer intercambios, la compensación no convierte en permisible ni justifica una agresión.»[12] Los derechos jamás deben ser transgredidos. Y punto. La compensación es simplemente un método de restitución, indemnización o castigo una vez realizada la acción. Jamás se me debe permitir invadir arrogantemente el hogar de otro y romper su mobiliario sólo porque estoy dispuesto a «compensarle» después.[13]

En segundo lugar, no hay modo de saber, en cada caso, qué com-

[11] Además, en la progresión de Nozick se supone que cada una de las etapas de la marcha hacia el Estado es moral, dado que se admite que se procede sin violar los derechos morales de nadie. Por consiguiente, se da por entendido que el Estado ultramínimo es un Estado moral. Pero si es así, ¿cómo puede defender Nozick que este Estado tiene la *obligación moral* de avanzar hacia el Estado mínimo? Si no lo hace, es, al parecer, inmoral, lo que contradice el supuesto original de que parte nuestro autor. Véase, para este punto, R.L. Holmes, «Nozick on Anarchism», *Political Theory,* 5 (1977), pp. 247 ss.

[12] Barnett, «Whither Anarchy?», p. 20.

[13] Nozick agrava todavía más la carga de la víctima al indemnizarla sólo por acciones «adecuadas» a la agresión (58).

pensación se supone que se debe dar. La teoría de Nozick depende de que las escalas de utilidad de la gente sean constantes, mensurables y cognoscibles para los observadores exteriores. Y ninguna de estas condiciones se cumple en nuestro caso.[14] La teoría austriaca del valor subjetivo nos indica que las escalas de utilidad de las personas están siempre sujetas a cambios y que ningún observador exterior puede medirlas ni conocerlas. Si compro un periódico por 15 centavos, todo lo que podemos saber sobre mi escala de valores es que, en el momento en que efectué la compra, el periódico valía más para mí que los 15 centavos. Eso es todo. Pero esta evaluación puede cambiar mañana y ninguna otra sección de mi escala de valores está al alcance del conocimiento de los demás. (Una cuestión menor: el aparatoso uso que hace Nozick del concepto de la «curva de indiferencia» no sólo no es necesario en nuestro caso sino que añade, además, algunas falacias nuevas. Por definición, en las acciones o los intercambios que lleva a cabo una persona *nunca* se manifiesta la indiferencia, que sigue siendo, por tanto, incognoscible y sin contenido objetivo. Una curva de indiferencia postula, además, dos ejes de productos; y, *¿cuáles* son estos ejes en la curva alegada por Nozick?)[15] Ahora bien, si no hay modo de conocer lo que una persona quiere hacer tanto fuera como antes de un cambio concreto, tampoco existen modos por los que un observador exterior, por ejemplo, el Estado mínimo, puede descubrir cuánta compensación se necesita. La Escuela de Chicago intenta resolver esta dificultad asumiendo sencillamente que la pérdida de utilidad de una persona debe medirse por su precio monetario. Así, si alguien rasga un cuadro de mi propiedad, y tasadores externos estiman que podría haberlo vendido por 2.000 dólares, éste es el montante de mi compensación. Pero, primero, nadie sabe realmente qué suma podría haber recibido en el mercado, ya que los precios cambian de un día para otro; y segundo, y más importante, mi afecto por esta tabla puede muy bien ser ampliamente superior a su valor monetario. *No existe modo alguno* de que nadie pueda fijar desde fuera el valor de este afecto psíquico. Y de nada sirve que *me pregunten,*

[14] Nozick admite expresamente que la utilidad es mensurable (58).

[15] Debo este último apunte al profesor Roger Garrison, de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Auburn.

porque nada hay que me impida mentir solemnemente para aumentar mi «indemnización».[16]

Por otro lado, Nozick no habla para nada de las indemnizaciones que la agencia dominante debería conceder a sus propios clientes por bloquear sus oportunidades de efectuar sus compras en agencias de la competencia. Estas oportunidades han sido eliminadas por la fuerza. Debe tenerse en cuenta, además, que dichos clientes obtendrían beneficios del simple hecho de que la competencia controlaría los posibles impulsos tiránicos de la agencia dominante. Pero, ¿cómo puede determinarse el alcance de esta indemnización? Además, si Nozick pasa por alto las compensaciones que la agencia dominante ha de ofrecer a sus desvalidos clientes, ¿qué tendrían que decir los anarquistas que creen firmemente en el estado anarquista de la naturaleza? ¿Qué decir de su trauma al contemplar el surgimiento nada inmaculado del Estado? ¿Se les debe indemnizar por el horror que les produce contemplar la instalación del Estado? Y, ¿cuánto habría que pagarles? La verdad es que la existencia de un solo ferviente anarquista que no pudiera ser indemnizado por el trauma psíquico que le causa la implantación de una estructura estatal sería suficiente para desbaratar el presunto modelo no agresivo de Nozick sobre los orígenes del Estado mínimo. Ninguna compensación sería suficiente para aliviar el dolor de este anarquista total.

Esto nos lleva a otra de las deficiencias del esquema de Nozick: al hecho curioso de que la indemnización abonada por la agencia dominante no se paga al contado, sino de acuerdo con el alcance de sus a veces dudosos servicios a los clientes de otras agencias. Y, sin embargo, los partidarios del principio de la indemnización han demostrado que el pago *al contado* —que deja a los receptores en libertad para comprar lo que deseen— es mucho mejor, desde su punto de vista, que las compensaciones en especie. Y, sin embargo, cuando Nozick postula la ampliación de la protección como una forma de

[16] Nozick emplea también el concepto de «costes de transacción» y otros costes, para averiguar qué actividades pueden prohibirse con indemnización. Pero esta argumentación no es válida, por las mismas razones, a saber porque tanto la transacción como los restantes costes son de naturaleza *subjetiva* e individual, es decir, no son objetivos ni pueden, por tanto, ser conocidos por los observadores externos.

compensación pasa por alto esta alternativa de pago al contado. En realidad, para los anarquistas dicha forma de indemnización —el establecimiento mismo del Estado— es una auténtica ironía repulsiva. Como Child puntualiza con vigorosas pinceladas: lo que Nozick «desea es prohibirnos el retorno a cualquiera de las numerosas agencias competidoras, salvo la agencia protectora dominante. Y desea ofrecérnoslo como *indemnización* por las actividades que nos prohibe. Se pasa de generoso. Quiere darnos nada menos que *el Estado.* Permítanme que sea el primero en rechazar públicamente tan generosa oferta. Pero... la cuestión es que *no podemos* rechazarla. Nos la encasquetan, lo queramos o no, tanto si deseamos como si rechazamos al Estado como compensación.»[17] No hay, por otra parte, justificación ninguna —ni siquiera en el planteamiento de Nozick— para que el Estado mínimo indemnice a todos de una misma y uniforme manera. No es, por supuesto, nada probable que coincidan las escalas de valores de todos y cada uno de los ciudadanos. Pero, ¿cómo describir en tal caso las diferencias y pagar las diversas compensaciones?

Incluso limitándonos a las personas compensadas según la propuesta de Nozick —es decir, a los antiguos o actuales posibles clientes de las agencias competidoras— *¿quiénes* son? ¿Cómo descubrirlos? Porque, en palabras del propio Nozick, sólo tienen derecho a indemnización estos actuales o potenciales clientes de la competencia. Ahora bien, ¿cómo distinguir, si la indemnización ha de ser adecuada, entre los que se han visto privados de sus deseadas agencias privadas y merecen, por tanto, una compensación, y los que de ninguna manera querrían verse protegidos por ellas, es decir, entre quienes tienen derecho a la indemnización y aquellos otros que no lo tienen? Al ignorar estas distinciones, el Estado mínimo de Nozick no puede otorgar indemnizaciones adecuadas en los propios términos nozickianos.

Childs menciona otro destacado aspecto de la forma de compensación prescrita por Nozick: las calamitosas consecuencias que se le derivan al Estado mínimo del hecho de que el pago de las indemnizaciones aumenta inevitablemente los costes y, en consecuencia, los precios que carga la agencia dominante. En palabras de este autor:

[17] Childs, «Invisible Hand», p. 27.

> Si el Estado mínimo ha de proteger a todos y cada uno, incluso a los que no pueden pagar, y si ha de indemnizar a todos aquellos a quienes prohibe acciones peligrosas, quiere decirse que tendrá que pasar a sus clientes originales una factura más abultada que en el caso del Estado ultramínimo. Y esto incrementará, *ipso facto,* el número de los que, a causa de sus curvas de demanda, *habrían deseado elegir* agencias no dominantes... antes que una agencia dominante orientada hacia el Estado ultramínimo orientado a su vez al Estado mínimo. ¿Deberá el Estado mínimo protegerlos sin cargas o deberá indemnizarlos por la prohibición de dirigirse a otras agencias?
>
> Si ocurre esto último, deberá, una vez más, o bien elevar los precios que carga sobre sus clientes, o bien reducir sus prestaciones. En ambos casos, habrá personas que —dada la naturaleza y la forma de sus curvas de demanda— habrían preferido elegir agencias no dominantes en lugar de la dominante. ¿Habrá que compensarlas? Si la respuesta es afirmativa, el proceso conduce a un punto en el que ya sólo un puñado de fanáticos ricos defenderán la existencia de un Estado mínimo y estarán dispuestos a pagar servicios drásticamente reducidos. Si ocurre así, hay razones para creer que muy pronto el Estado mínimo será arrojado al invisible cubo de la basura de la historia que, me atrevo a sugerir, tiene ampliamente merecido.[18]

Hay, en este capítulo de las indemnizaciones, una cuestión tangencial pero muy importante: adoptando la poco afortunada «salvedad» lockiana sobre los derechos de propiedad derivados de la colonización de una tierra hasta entonces no cultivada, Nozick declara que nadie puede apropiarse de dicha tierra si como consecuencia la población restante que desea acceder a ella se encuentra «en peor situación» (178 ss). Pero, insistamos una vez más, ¿cómo sabemos que se hallan peor? De hecho, la cláusula de excepción de Locke puede conducir a la ilegitimación de *todas* las propiedades de la tierra, porque siempre podrá decirse que la disminución de tierras disponibles pone en peor situación a todos cuantos desean poseer terrenos en propiedad. En realidad, carecemos de medios para conocer, y más aún para cuantificar, a quienes están peor, o no lo están. Pero incluso aunque los tuviéramos, puedo dar por supuesto que también esto forma parte de su personal asunción de riesgos. A todas las personas se les debe reconocer el derecho a añadir a sus propiedades las tierras —o los recursos— antes no explotados. Si esto empeora la situación de los

[18] *Ibidem,* p. 31.

últimos llegados, debe consignarse bajo el epígrafe de la asunción de riesgos inevitable en este mundo nuestro, libre e inestable. En la actualidad ya no hay la gran frontera en los Estados Unidos y carece de sentido lamentarlo. Podemos considerar que tenemos todo el «acceso» que deseemos a aquellos recursos, pagando su precio en el mercado. Pero incluso en el caso de que sus dueños no quieran venderlos o alquilarlos, están en su derecho en una sociedad libre. También *aliquando dormitat* Locke.[19]

Llegamos así a otro punto también de fundamental importancia: cuando Nozick sostiene que pueden declararse ilegales las actividades peligrosas de alguien a condición de ofrecerle una indemnización, se apoya en su argumento de que nadie tiene derecho a emprender actividades e intercambios «no productivos» (que implican riesgo) y que, por consiguiente, es lícito prohibirlos.[20] Concede que si fueran lícitas las actividades peligrosas de terceros, no tendrían validez ni la prohibición ni la indemnización y que nos veríamos entonces «precisados a negociar o entrar en tratos con ellos si no acceden a renunciar a la actividad peligrosa en cuestión. Pero, ¿por qué no podemos ofrecerles un incentivo, o contratarlos a nuestro servicio, o sobornarlos, para impedir que lleven a cabo su acción?» (83-84). En resumen, de no ser por su falsa teoría sobre las actividades «no productivas» ilegítimas, Nozick tendría que admitir que la gente tiene derecho a emprender estas actividades, caerían por tierra los principios de la prohibición del riesgo y la indemnización y no tendría justificación ni su Estado ultramínimo ni el mínimo.

Las anteriores reflexiones nos sitúan ante lo que podría denominarse el principio de la «muerte súbita» de Nozick. Su criterio del intercambio «productivo» consiste en que cada una de las partes está mejor que si la otra no existiera. Un intercambio es «no productivo» cuando una de las partes estaría mejor si la otra se muriera de repente.[21] En efecto: «si le pago a usted para que no me perjudique, no ob-

[19] Nozick reitera la posición de Hayek de que es lícito exigir un pago por la utilización del único abrevadero de una zona (180). Cf. *supra,* pp. 300-301.

[20] Véase Barnett, «Whither Anarchy?», p. 19.

[21] Apliquemos el concepto de «intercambio no productivo» de Nozick a su propio proceso de aproximación al Estado. Si además de una agencia de protección dominante existieran varias agencias no dominantes, los clientes esta-

tengo de usted ningún beneficio que no tendría ya si usted no existiera en absoluto o no tuviera nada que ver conmigo» (84). El «principio de indemnización» de Nozick afirma que puede prohibirse una actividad «no productiva» a condición de que se indemnice al afectado por los beneficios a que debe renunciar al imponerle la prohibición.

Veamos cómo aplica Nozick sus criterios de «no productividad» y de indemnización al problema del chantaje.[22] Trata de justificar la ilicitud de esta práctica afirmando que deben declararse ilegales los contratos «no productivos», y que el contrato de chantaje es uno de ellos, porque el chantajeado se encuentra en peor situación como consecuencia de la existencia del chantajista (84-86). Resumiendo: si el chantajista Gómez se muriera de repente, Pérez (el chantajeado) estaría mucho mejor. Pero expongamos la situación desde otro punto de vista: Pérez paga a Gómez no para encontrarse mejor, sino para *no* encontrarse *peor.* Este segundo contrato sería productivo, dado que Pérez se encuentra mejor haciendo el intercambio que no haciéndolo.

Con esta teoría Nozick entra en aguas muy pantanosas, como él mismo reconoce en parte (aunque no del todo). Admite, por ejemplo, que su argumentación para declarar ilegal el chantaje podría obligarle a tener que considerar también ilegal el siguiente contrato: Moreno propone a su vecino de al lado, Rubio, lo siguiente: «Tengo la intención de construir, en tal y tal sitio de mi propiedad, un edificio de color rosa (que sabe que Rubio detesta). Pero no lo construiré si usted me paga una cantidad de dinero.» Nozick admite que, según su esquema, se trataría de un acto ilegal, ya que Rubio tendría que pagar a Moreno par no verse en peor situación, lo que convierte a este contrato en «no productivo». En esencia, Rubio estaría mejor si Moreno se muriera de repente. A un libertario le resulta difícil cuadrar esta ilicitud con una teoría admisible de los derechos de propiedad, y mucho

rían en mejor situación, porque preferirían cerrar sus tratos con éstas últimas. Pero entonces, según la propia concepción nozickiana, es decir, de acuerdo con el principio de la «muerte súbita», estos clientes se convierten en víctimas de un intercambio no productivo con la agencia protectora dominante y están, por tanto, autorizados a prohibir las actividades de dicha agencia. Debo esta brillante sugerencia al Dr. David Gordon.

[22] Para nuestra teoría de la licitud de los contratos de chantaje véase *supra,* pp. 180-183.

menos aún con la que se ha expuesto y defendido en este libro. Además, y en analogía con el anterior ejemplo del chantaje, Nozick declara que, incluso en su esquema, sería legal que Rubio, al enterarse del proyecto de Moreno, saliera a su encuentro y le hiciera saber que estaba dispuesto a pagarle una cierta suma para que no siguiera adelante. Pero, ¿en razón de qué el intercambio es ahora «productivo»? ¿Sólo porque es Rubio quien hace la oferta?[23] ¿Es que cambia la situación, según *quién* sea el ofertante? ¿No estaría Rubio mejor si se produce la muerte súbita de Moreno? Y, una vez más, y siguiendo la analogía, *¿consideraría* Nozick ilegal que Moreno rechace el ofrecimiento de Rubio y le pidiera más dinero? ¿Por qué habría de ser ilegal? O, de nuevo, ¿consideraría Nozick ilegal que Moreno maniobre sutilmente para que llegue a oídos de Rubio su proyecto de un edificio rosa, digamos, por ejemplo, que poniendo un anuncio en la prensa sobre su proyecto de construcción y enviando una copia a Rubio, y deje después que las cosas sigan su curso? ¿No podría entenderse que esta iniciativa es un acto de cortesía? ¿Por qué habría de ser ilegal semejante *anuncio*? Es claro que cuanto más analizamos las consecuencias de la teoría de Nozick más endeble se torna su defensa.

Pero es que, además, Nozick no ha reparado bien en las múltiples implicaciones de su principio de la «muerte súbita». Si, como parece, lo que intenta decir es que *A* coacciona indebidamente a *B y* que *B* estaría mejor si *A* falleciera repentinamente, consideremos el siguiente caso: Moreno y Rubio compiten en una subasta por un cuadro que ambos desean. Ya no quedan más pujas que las suyas. ¿No estaría Moreno en mejor situación si Rubio cae fulminado por una muerte súbita? ¿Podría decirse entonces que Rubio le coacciona ilícitamente y que, por tanto, debería declararse ilegal su participación en la subasta? O, *per contra,* ¿no sería Moreno el que coaccionaba a Rubio y

[23] Nozick no ha dado ninguna respuesta a esta crucial pregunta; se limita simplemente a señalar que «será un intercambio productivo» (84,240 n. 16). No deja de ser irónico que este autor se viera, al parecer, forzado a retroceder —concediendo que el intercambio es «productivo» si es Rubio quien hace la oferta— ante los argumentos del profesor Ronald Hamowy. Irónico porque, como hemos visto más arriba, Hamowy desencadenó también una crítica demoledora contra la definición (bastante parecida) de coacción defendida por el profesor Hayek.

sería, por consiguiente, ilegal su puja? Y si no, ¿por qué no? O bien supongamos que Moreno y Rubio rivalizan por la mano de la misma joven. ¿No estaría en mejor situación cada uno de ellos si su rival se muriera de repente, y no debería por tanto declararse ilegal la participación de ambos en el cortejo de la muchacha? Las ramificaciones son prácticamente ilimitadas.

Nozick se hunde cada vez más, y por su propio pie, en la fangosa ciénaga cuando añade que el intercambio de los chantajes no es «productivo» porque al declararle ilegal no se encuentra peor una de las partes (el chantajeado). Pero esto, por supuesto, no es verdad: como el profesor Block señala, declarar ilegal el contrato de chantaje significa que el chantajista no tiene ya ningún incentivo que le mueva a *no* divulgar en el entorno del chantajeado su hasta entonces secreta información. No obstante, tras haber afirmado por dos veces que la víctima no estaría «en peor situación» por declarar ilícito el intercambio de chantaje, concede inmediata e ilógicamente que «la gente valora el silencio del chantajista y le paga». En este caso, si se le prohibe al chantajista poner precio a su silencio, no necesita mantenerlo y esta prohibición pondría en peor situación al chantajeado dispuesto a pagar. Nozick añade, aunque sin probar su afirmación, que «permanecer silencioso no es una actividad productiva». ¿Por qué no? Al parecer, porque «su víctima estaría mejor si el chantajista no existiera...». Nueva vuelta al principio de la «muerte súbita». Pero también aquí, dando marcha atrás en su razonamiento, añade —de forma incongruente respecto de su afirmación de que el silencio del chantajista no es productivo— que «desde el punto de vista que aquí asumimos, el vendedor del silencio sólo puede cobrar legítimamente la parte a la que renuncia por mantenerse callado..., incluyendo los pagos que otros pudieran hacerle por divulgar su información.» Y prosigue que aunque un chantajista puede cargar la suma que conseguiría por revelar lo que sabe, «no puede cargar el mejor precio que podría conseguir del comprador de su silencio» (85-86).

Así, pues, Nozick, con su incoherente parloteo entre declarar ilegítimo el chantaje o admitirlo al precio que el chantajista puede conseguir por su venta de la información, se ha hundido en el lodo de un inaceptable concepto del «precio justo». *¿Por qué* sólo es lícito cargar el precio que pagaría un tercero? ¿Por qué no cargar el precio que el

chantajeado está dispuesto a pagar? En primer lugar, ambas transacciones son voluntarias y están comprendidas dentro de los límites de los derechos de propiedad de las dos partes. En segundo lugar, *nadie sabe,* ni teórica ni prácticamente, qué precio podría conseguir el chantajista por su secreto en el mercado. Nadie es capaz de predecir un precio de mercado antes de producirse de hecho el intercambio. En tercer lugar, puede ocurrir que el chantajista no obtenga sólo dinero en el intercambio; puede conseguir también satisfacción psíquica —tal vez siente antipatía hacia el chantajeado— o disfrute vendiendo secretos y, por consiguiente, puede «devengar» por su venta a un tercero algo más que una simple suma de dinero. Aquí Nozick traiciona su propia causa cuando admite que el chantajista «que *disfruta* vendiendo secretos puede poner un precio diferente» (86n). Pero, en tal caso, ¿qué agencia externa ejecutiva legal será capaz de descubrir *el alcance* del disfrute del chantajista y, por consiguiente, el precio que puede cargar legalmente a su «víctima»? En términos más generales, es imposible, desde el punto de vista conceptual, descubrir la existencia o el alcance de su placer subjetivo ni de cualesquiera otros factores psíquicos que puedan entrar en su escala de valores y, por tanto, en sus intercambios.

Tenemos en cuarto lugar, y enfrentándonos a la peor de las posibilidades de Nozick, el caso del chantajista que no encuentra ningún precio monetario por su secreto. Si el chantaje quedara prohibido, ya fuera totalmente o de acuerdo con la versión del «precio justo» de Nozick, el frustrado chantajista sencillamente divulgaría su secreto gratis, es decir, *regalaría* la información (el «chismoso» o «charlatán» de Block). Al hacerlo, se limitaría sencillamente a ejercer su derecho a usar su cuerpo, en este caso su libertad de expresión. No existe un «precio justo» para restringir este derecho, porque no tiene un valor objetivamente mensurable.[24] Para el chantajista, este valor es de naturaleza subjetiva y no es justo cercenar sus derechos. Y, además, en este caso la víctima «protegida» se encontrará con toda seguridad en peor situación, como resultado de la prohibición del chantaje.[25]

[24] Barnett, «Whither Anarchy?», pp. 4-5.

[25] Nozick insiste en sus falacias cuando llega a establecer una comparación entre el chantaje y la protección de la mafia organizada, señalando que mien-

Debemos, pues, concluir, con la teoría económica moderna posterior a la Edad Media, que el *único* precio justo es, en todo tipo de transacciones, el libremente acordado entre las partes. Además, y de manera más generalizada, debemos también sumarnos a la moderna teoría económica etiquetando como «productivos» *todos* los intercambios voluntarios y admitiendo que ambos contratantes están en mejor situación tras el intercambio. Todo bien o servicio voluntariamente comprado por un usuario o un consumidor le beneficia y es, por consiguiente, productivo desde su punto de vista. De ahí que fallen en su misma base todas las tentativas de Nozick por justificar la ilegalización del chantaje o su reducción a una especie de precio adecuado (del mismo modo que en el caso de otros contratos en los que se vende la inactividad de una persona). Y esto significa que falla asimismo su intento por justificar la prohibición de *todas* las actividades «no productivas» —las que implican riesgos— y que falla también, en fin, *ya por esta sola razón,* su conato de justificación de su Estado ultramínimo (y mínimo).

Al aplicar esta teoría a las actividades arriesgadas «no productivas» y generadoras de temor de las agencias privadas aducidas por Nozick para justificar la implantación del monopolio coactivo del Estado ultramínimo, nuestro autor se concentra en su afirmación de los «derechos procesales» de todas y cada una de las personas que, a su entender, consisten en «el derecho a que su culpa sea determinada a través del menos peligroso de los procedimientos conocidos para fijar culpabilidades, esto es, por el que tenga la menor probabilidad de declarar culpable a un inocente» (96). Vemos, pues, que

tras que la protección es productiva, «no lo es comprar la simple abstención del mafioso de causarle daño» (86). Pero el «daño» con que amenaza el mafioso protector no es el ejercicio de la libertad de expresión, sino violencia ofensiva, y la amenaza de agredir es ya en sí misma una agresión. La diferencia, aquí, no es la falaz entre «productivo» y «no productivo», sino la real entre «voluntario» y «coactivo» o «invasor», la genuina esencia de la filosofía libertaria, como indica el profesor Block: «En la agresión, aquello con lo que se amenaza es violencia ofensiva, algo que el agresor no tiene derecho a hacer. En el chantaje, en cambio, aquello con lo que se 'amenaza' es algo que el chantajista tiene perfecto derecho a realizar. Se trata de su derecho a la libre expresión, a chismorrear sobre nuestros secretos...» Block, «The Blackmailer as Hero», p. 3.

a los habituales derechos naturales *sustantivos* —el uso de la propia persona y de las propiedades justamente adquiridas, sin recurrir a la violencia— Nozick añade unos presuntos «derechos procesales», es decir, el derecho a unos determinados procesos para fijar la culpabilidad o la inocencia. Ahora bien, una de las diferencias fundamentales entre los «derechos» genuinos y los espurios es que los primeros no requieren una acción positiva de parte de nadie, salvo la no-interferencia. El derecho a la persona y a las propiedades no depende del tiempo o del espacio, ni del número o la riqueza de otras personas de la sociedad. Crusoe puede tener este derecho frente a Viernes, como lo puede tener cualquier persona en las sociedades industriales avanzadas. Es, en cambio, espurio, por citar un ejemplo, el pretendido derecho a un «salario existencial», ya que su cumplimiento exige acciones positivas por parte de otras personas, además de la presencia de gente suficiente, con suficiente renta o riqueza para satisfacer aquella exigencia. Por tanto, este presunto «derecho» no es independiente del tiempo y lugar, ni del número o la situación de otros individuos de la comunidad. El derecho a un proceso que implique los menores riesgos exige la acción positiva de bastantes personas especializadas para poder atenderlo. Y esto significa que no es un derecho auténtico. Además, no puede deducirse un tal derecho a partir del derecho básico a la posesión de sí mismo. En cambio, todos los individuos poseen el derecho absoluto a defender su persona y sus propiedades frente a las invasiones. No le asiste, en cambio, un tal derecho a un delincuente respecto de bienes ilícitamente adquiridos. El *procedimiento* que cada grupo humano prefiere adoptar para defender sus derechos —por ejemplo, mediante la autodefensa personal, o recurriendo a los tribunales o a las instituciones de arbitraje— depende de las concepciones y del talante de los individuos afectados. El libre mercado tenderá probablemente a inducir a la mayoría de la población a optar por la autodefensa a través de instituciones privadas y de agencias de protección cuyos métodos resulten más atrayentes para los ciudadanos. En suma, la gente prefiere guiarse, en sus decisiones, por el método más práctico para conseguir determinar *quién* es, en cada caso concreto, culpable o inocente. Pero todo esto se relaciona con el descubrimiento utilitarista del mercado como el medio más eficiente para llegar a la

autodefensa y no implica conceptos falaces tales como «derechos procesales».[26]

Finalmente, en un deslumbrante *tour de force,* Roy Childs, tras haber puesto de relieve que cada una de las etapas del Estado nozickiano va acompañada más de una visible decisión que de una «mano invisible», demuestra la falsedad radical de la argumentación de Nozick haciendo ver que la mano invisible —*tal como la entiende el mismo Nozick*— conduciría en línea recta desde el Estado mínimo al anarquismo. Escribe Childs:

> Admitamos la existencia del Estado mínimo. Surge una agencia que copia los procedimientos de dicho Estado y le permite tomar parte en sus juicios, procesos, etc. En esta situación, no puede alegarse que tal agencia sea más «peligrosa» que el Estado. Pero si todavía resulta ser demasiado peligrosa, contamos con razones suficientes para afirmar que también el Estado lo es y para prohibir sus actividades, a condición de que indemnicemos a quienes salen perjudicados por esta prohibición. Si avanzamos por este camino, desembocamos en la anarquía.
>
> Si no, la «agencia dominante» o tendente al Estado mínimo se ve envuelta en la competencia contra otra agencia supuestamente vigilada. Pero veamos: la segunda agencia competidora espiada y oprimida descubre que puede cargar precios más bajos por sus servicios dado que el Estado mínimo tiene que indemnizar a quienes podrían haber acudido a agencias que utilizan procedimientos arriesgados. Y tiene, además, que pagar los costes de espiar a la nueva agencia.
>
> Pero como la obligación de conceder estas indemnizaciones es sólo *moral,* es probable que no se concederán en una situación de grave crisis económica. Y esto pone en marcha dos procesos: las personas a las que se indemniza porque podían haber elegido otras agencias antes que al Estado se apresurarán a inscribirse en una agencia independiente, confirmando así a la vez sus antiguas preferencias. Y se da a la vez un paso decisivo: el antes espléndido Estado mínimo se convierte —una vez interrumpidas las indemnizaciones— en un humilde Estado ultramínimo.

[26] Véase una excelente y detallada crítica del concepto de «derechos procesales» de Nozick en Barnett, «Whither Anarchy?», pp. 16-19. También el profesor Jeffrey Paul ha indicado que dicho concepto implica siempre un «derecho» a algún otro procedimiento para llegar a los procedimientos anteriores, lo que implica, a su vez, otra batería de «derechos» a métodos de decisión sobre *estos* procedimientos, y así hasta el infinito. Paul, «Nozick, Anarchism, and Procedural Rights», *loc. cit.*

> Pero ya el proceso es imparable. La agencia independiente debe consolidar, y consolida de hecho, su buena reputación para arrebatar clientes al Estado mínimo. Ofrece una gran variedad de servicios, juega con diferentes precios y consigue, en general, convertirse en una alternativa más atractiva, permitiendo a la vez que el Estado la vigile en todo momento y controle sus métodos y procedimientos. Otros nobles empresarios siguen su ejemplo. Pronto, el antes humilde Estado ultramínimo pasa a ser una mera agencia dominante, que descubre que las otras agencias han conseguido prestar valiosos servicios con procedimientos limpios, no arriesgados. Deja entonces de espiarlas, porque prefiere concertar acuerdos menos costosos. Pero, al carecer de competidores, sus ejecutivos se han tornado, por desgracia, indolentes y perezosos. Sus cálculos sobre las personas que deben proteger, con qué medios, con qué asignación de recursos y qué objetivos... se ven negativamente afectados porque ellos mismos se han distanciado de un sistema de precios de mercado auténticamente competitivo. La agencia dominante crece de una manera ineficaz comparada con las nuevas agencias, dinámicas y perfeccionadas.
>
> Y pronto...¡he aquí los resultados! La agencia protectora dominante pasa a ser una más entre otras varias en una red legal de mercado. El siniestro Estado mínimo se ve reducido, en virtud de una serie de pasos moralmente permisibles que no violan los derechos de nadie, a simple agencia entre otras. En resumen, la mano invisible devuelve el golpe.[27]

Algunos breves pero importantes apuntes para concluir. Nozick, de acuerdo en esto con todos los teorizadores del *laissez-faire* partidarios del Estado mínimo, carece de una teoría fiscal: de cuál deba ser su alcance, quién debe pagar los impuestos, de qué clase deben ser, etc. De hecho, en la progresión nozickiana de las etapas hacia el Estado mínimo se menciona muy pocas veces el tema de la fiscalidad. Se diría que este Estado mínimo nozickiano sólo podría exigir impuestos a los clientes que tenía antes de convertirse en Estado, pero no a los clientes de las agencias competidoras. Pero es claro que el Estado actual obliga a contribuir a *todos los ciudadanos,* con independencia de por quién deseen ser protegidos. En realidad, es tarea difícil ver por qué debería intentar descubrir y distinguir estos grupos hipotéticamente diferentes.

Al igual que sus colegas partidarios del gobierno limitado, Nozick

[27] Childs, «Invisible Hand», pp. 32-33.

analiza la «protección» —al menos la aportada por su Estado mínimo— como un colectivo global. Pero, *¿cuánta* protección debe darse, y a costa de qué recursos? ¿Y con qué criterios decidirlo? Después de todo, podemos *imaginar* que se destine la práctica totalidad del producto nacional a proporcionar a todas y cada una de las personas un vehículo blindado y guardias armados; pero podemos asimismo imaginar que hay un solo policía y un juez para toda una región. ¿Quién decide el nivel de protección y en virtud de qué criterios? En el mercado *privado* todos los bienes y servicios se producen a partir de las demandas relativas y de los costes que implican para los clientes. Pero este criterio no tiene aplicación en el caso de los niveles de protección del Estado mínimo o de cualquier otro Estado.

Por otra parte, como Childs indica, el Estado mínimo que Nozick intenta justificar es un Estado *poseído* por una firma privada dominante. En la teoría de Nozick no hay explicaciones ni justificaciones en favor de la moderna forma de las votaciones, de la democracia, de frenos y equilibrios en la Constitución, etc.[28]

Hay, en fin, en el libro de Nozick una deficiencia que invade y empapa todo el debate en torno a los derechos y el gobierno, a saber que, como intuicionista kantiano, *no ofrece ninguna* teoría de los derechos. Simplemente se les intuye bajo un aspecto emocional, no están arraigados en la ley natural, es decir, en la naturaleza del hombre y del universo. En el fondo, Nozick no aporta ningún argumento objetivo a favor de la existencia de derechos.

Para concluir: 1) ninguno de los Estados existentes ha tenido una concepción inmaculada y, por consiguiente, y en virtud de su propio razonamiento, Nozick debería proclamar primero el anarquismo y luego esperar a ver el desarrollo de su Estado; 2) incluso en el caso de que algún Estado *hubiera tenido* esta concepción inmaculada, los derechos individuales son inalienables y, por consiguiente, no puede justificarse la existencia de ningún Estado; 3) carecen de valor todas y cada una de las etapas del proceso nozickiano de la mano invisible: todo el proceso, considerado en su conjunto, es claramente deliberado y visible, y tanto el principio del riesgo como el de la indemnización son falacias y pasaporte hacia un despotismo ilimitado; 4) no

[28] *Ibidem,* p. 27.

existe justificación, ni siquiera aceptando los términos de Nozick, para que una agencia de protección dominante declare ilegales los procedimientos de agencias privadas que no perjudican a sus propios clientes; este camino no puede, por tanto, llevar a un Estado ultramínimo; 5) carece de validez la teoría nozickiana de los intercambios «no productivos», de modo que ya por esta sola razón queda desvirtuada la prohibición de las actividades arriesgadas y, en consecuencia, el Estado ultramínimo; 6) en contra de la opinión de Nozick, no existen «derechos procesales» ni tampoco, por tanto, un camino que lleve de su teoría del riesgo y de los intercambios no productivos al monopolio forzoso del Estado ultramínimo; 7) no existe —en virtud precisamente del razonamiento de Nozick— justificación para la imposición de tributos por parte del Estado mínimo; 8) no hay, en la teoría de Nozick, argumentos que apoyen el sistema de elecciones y los procedimientos democráticos de ningún Estado; 9) el Estado mínimo de Nozick justificaría, según sus propios razonamientos, la creación del Estado máximo, y 10) el proceso de la «mano invisible», entendido en los propios términos de Nozick, haría retroceder a la sociedad desde el Estado mínimo al anarquismo.

Se desploma, pues, en todas y cada una de sus secciones, la tentativa más destacada llevada a cabo en este siglo por rechazar el anarquismo y justificar la construcción del Estado.

Quinta parte

HACIA UNA TEORÍA DE LA ESTRATEGIA A FAVOR DE LA LIBERTAD

CAPÍTULO XXIX

LA ESTRATEGIA DE LA LIBERTAD

Ha habido hasta ahora algunos escasos intentos por elaborar una teoría sistemática de la libertad, pero no se ha emprendido ninguno para exponer una teoría de la *estrategia* a favor de la libertad. Para ser más exactos, no sólo a favor de la libertad: la estrategia para conseguir cualquier tipo de objetivos sociales deseados ha sido de ordinario entendida como una especie de «agárralo como puedas», como cuestión de experimentación, de doble o nada, de ensayo y error. Y, con todo, si la filosofía es capaz de trazar una guía teórica para una estrategia en favor de la libertad, entonces cae dentro de su campo de responsabilidad investigarla. En todo caso, debemos advertir al lector que navegamos por mares todavía no cartografiados.

La responsabilidad de la filosofía de enfrentarse a la estrategia —al problema de cómo avanzar desde la actual (de *toda* actual) situación hacia el objetivo de una sólida y coherente libertad— tiene una singular importancia para el libertarismo fundamentado en la ley natural. Como el histórico libertario lord Acton constataba: la teoría de la ley natural y de los derechos naturales proporciona un férreo punto de referencia con el que juzgar —y encontrar deficientes— todas las actuales ramificaciones del estatalismo. En contraste con el positivismo legal o con las varias ramas del historicismo, la ley natural proporciona una «ley más alta» —tanto moral como política— con la que juzgar los edictos del Estado. Como ya hemos visto,[1] la ley natural, adecuadamente interpretada, tiene más de «radical» que de conservadora, porque implica la búsqueda del reino de los principios ideales. Como escribió Acton, «el liberalismo [clásico] aspira a lo que debe ser, sin tener en cuenta lo que es». De ahí que, como Himmelfarb ha

[1] Cf. *supra,* pp. 43-47.

escrito de Acton, «no concedía ninguna autoridad al pasado, salvo que hubiera estado de acuerdo con la moralidad». Y el propio Acton establecía las siguientes diferencias entre los *whigs* y el liberalismo, es decir, entre la adhesión conservadora al *status quo* y el libertarismo radical:

> El *whig* gobierna mediante componendas. El liberal inicia el reinado de las ideas.
>
> ¿Cómo distinguir al *whig* del liberal? —El primero es pragmático, gradual, pronto al compromiso. El segundo elabora principios filosóficos. El primero es un político que aspira a filósofo. El segundo es un filósofo que busca una política.[2]

El libertarismo es, pues, una filosofía en busca de una política. Pero, ¿qué puede decir la filosofía libertaria sobre estrategia, sobre «sistemas» y «programas»? En primer lugar, debe decir seguramente —y de nuevo con palabras de Acton— que la libertad es «el supremo objetivo político», la meta más elevada de la filosofía libertaria. El supremo objetivo *político* no significa, por supuesto, que sea el «objetivo supremo» del hombre en general. De hecho, cada individuo alberga una amplia variedad de objetivos personales y una diferente jerarquía respecto a la importancia de estos objetivos en su escala personal de valores. La filosofía *política* es una subdivisión de la filosofía ética, que se dedica especialmente a las *realidades políticas,* es decir, a la función correcta de la *violencia* en la vida humana (y, por consiguiente, a la explanación de conceptos tales como delito y propiedad). Es cierto que en un mundo libertario cada individuo tendría libertad para buscar y perseguir sus propios objetivos, para «perseguir la felicidad», según la acertada frase de Jefferson.

Cabría pensar que el *libertario,* la persona comprometida con el «sistema natural de la libertad» (en expresión de Adam Smith) defiende, casi por definición, el objetivo de la libertad como la más elevada meta política. Pero a menudo no ocurre así. Muchos libertarios anteponen con frecuencia el deseo de la autoafirmación, o el testimonio a favor de la verdad de la excelencia de la libertad, al objetivo del

[2] Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pp. 204, 205, 209.

triunfo de la libertad en el mundo real. A buen seguro, como veremos más adelante, nunca llegará la victoria de la libertad salvo que se sitúe la meta de esta victoria en el mundo real por encima de otras consideraciones más estéticas, y también más pasivas.

Cuando se afirma que la libertad ha de ser la suprema meta política, ¿qué razones pueden aducirse a favor de este objetivo? La lectura de esta obra debería haber puesto ya en claro que, primero y ante todo, la libertad es un *principio moral,* enraizado en la misma naturaleza del hombre. Es, en concreto, un principio *de justicia,* que pide la eliminación de la violencia ofensiva en los asuntos humanos. Por tanto, para que el objetivo libertario esté bien fundamentado y sea adecuadamente perseguido debe ser anhelado con el espíritu de una total entrega a la justicia. Pero, para poseer esta entrega y esta dedicación a lo largo de lo que puede resultar ser un áspero y prolongado camino, el libertario debe sentir auténtica pasión por la justicia, una emoción derivada de y canalizada por su percepción racional de lo que la justicia natural exige.[3] La justicia, no endebles discursos dictados por la mera utilidad, debe ser la fuerza motivadora, si se quiere alcanzar la libertad.[4]

Si la libertad es la suprema meta política, se desprende que se la debe perseguir *con los medios más eficaces,* es decir, con aquellos que con mayor premura y seguridad permiten alcanzar este objetivo. Y esto significa que el libertario debe ser «abolicionista», es decir, debe implantar el objetivo de alcanzar la libertad con la mayor rapidez posible. Si vacila en el tema del abolicionismo, deja de ser partidario de la libertad como suprema meta política. En síntesis, el libertario debe ser un abolicionista que suprimiría, instantáneamente si le fuera posible, todas las invasiones contra la libertad. Siguiendo al libe-

[3] En un instructivo ensayo, el filósofo de la ley natural John Wild destaca que nuestro sentimiento subjetivo de *obligación,* de un deber que eleva los deseos emocionales subjetivos a un plano superior y vinculante, surge de nuestra aprehensión racional de lo que exige nuestra naturaleza humana. John Wild, «Natural Law and Modern Ethical Theory», *Ethics* (octubre de 1952), pp. 5-10.

[4] Sobre el libertarismo como fundamentado en la pasión por la justicia, Murray N. Rothbard, «Why Be Libertarian?», en Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and other Essays* (Washington: Libertarian Review Press, 1974), pp. 147-148.

ral clásico Leonard Read, que, al día siguiente de la Segunda Guerra Mundial exigía la abolición inmediata y total de los controles de precios y salarios, podemos tomar esta abolición como punto de referencia, como el criterio de «botón de aceleración». Read declaró que «si hubiera en esta tribuna un botón cuya pulsación eliminara al instante todos los controles de precios y salarios, pondría ahora mismo mi dedo en él.» El libertario debe ser, pues, la persona que pulsaría —si existiera— el botón de la eliminación instantánea de todas las invasiones contra la libertad, no sólo aquellas, dicho sea de paso, que un utilitarista opina que se deberían suprimir.[5]

Significativamente, los antilibertarios, y, en general, los antirradicales, insisten en que este abolicionismo no es «realista». Al formular esta acusación confunden irremediablemente la meta deseada con la estrategia a seguir para alcanzarla. Es de fundamental importancia establecer una clara y nítida distinción entre la meta última en sí y la estrategia pensada para llegar a ella. En síntesis, debe formularse el objetivo ya antes de que entren en escena las cuestiones relacionadas con la estrategia o con el «realismo». El hecho de que no existe, ni es probable que llegue a existir nunca, el mágico botón carece de importancia respecto a que el abolicionismo sea deseable en y por sí mismo. Podemos estar de acuerdo, por ejemplo, en el objetivo de la libertad y en que el abolicionismo es deseable en nombre de la libertad. Pero esto no significa que creamos que esta abolición vaya a ser alcanzada en un futuro más o menos cercano. Las metas libertarias —incluida la abolición inmediata de las invasiones contra la libertad— son «realistas» en el sentido de que *podrían* implantarse si un número suficiente de personas conviniera en ello y en que, *si* se implantaran, el sistema libertario resultante no sería irreal o «utópico» porque —al contrario que otros objetivos, como la «eliminación de la pobreza»— su implantación depende por entero de la voluntad de los hombres. Si, por ejemplo, todas y cada una de las personas convinieran súbita e inmediatamente en que la libertad es el valor más deseable, podría alcanzarse al instante la libertad total.[6] Es, por supuesto, cuestión

[5] Leonard E. Read, *I'd Push the Button* (NY: Joseph D. McGuire, 1946), p. 3.

[6] He escrito en otro lugar: «Otros objetivos radicales tradicionales —por ejemplo, la supresión de la pobreza— son, al contrario que éste (de la libertad), verdaderamente utópicos; el hombre no puede, en efecto, eliminar la pobreza con

enteramente distinta la estrategia calculada sobre *cómo* debe trazarse la senda que lleve a dicha libertad.[7]

No era irrealista Willian Lloyd Garrison, libertario abolicionista de la esclavitud, cuando, en los años 1830, alzó el estandarte del objetivo de la emancipación inmediata de los esclavos. Su meta era auténticamente moral y auténticamente libertaria, y no se preguntaba si era realista o si contaba con probabilidades de triunfo. El realismo de la estrategia de Garrison se expresaba en el hecho de que no esperaba que llegaría de inmediato, y como llovido del cielo, el final de la esclavitud. Como él mismo distinguía cuidadosamente: «Urge la abolición inmediata y con el mayor rigor posible, pero, por desgracia, será una abolición gradual. Nunca hemos dicho que la esclavitud será destruida de un solo golpe; lo que siempre hemos asegurado es que así debería ser.»[8] De otra manera, como el propio Garrison advertía

un simple acto de su voluntad. La pobreza sólo puede eliminarse mediante la intervención de ciertos factores económicos... que sólo pueden actuar, a su vez, a base de transformar la naturaleza durante largos periodos de tiempo. Las *injusticias* son acciones de unos hombres contra otros, son justa y precisamente acciones humanas y, por consiguiente, tanto ellas como su eliminación *están* sujetas a la voluntad instantánea del hombre... El hecho de que, por supuesto, estas decisiones no se producen de forma instantánea no es el punto que interesa; lo verdaderamente importante es que el fallo es una injusticia que ha sido decidida e impuesta por los perpetradores de la injusticia... En la esfera de la justicia, la voluntad humana lo es todo. Los hombres pueden trasladar montañas, si así lo deciden. Por consiguiente, la pasión por la justicia instantánea —en suma, una pasión radical— no es una utopía, como lo sería el deseo de la eliminación instantánea de la pobreza o la repentina transformación de cada individuo en un pianista de concierto. Podría implantarse la justicia al instante sólo con que hubiera un número suficiente de ciudadanos que lo deseen.» Rothbard, *Egalitarianism,* pp. 148-149.

[7] En la conclusión de una brillante crítica filosófica contra la acusación de «irrealista» y su confusión entre lo *bueno* y lo *actualmente probable,* Clarence Philbrook declaraba: «Sólo una clase de defensa seria de una política le queda abierta a un economista, o a cualquier persona; debe sostener que la política es buena. El auténtico 'realismo' es aquella misma cosa que los hombres han pensado siempre de la sabiduría: decidir lo inmediato a la luz de lo último.» Clarence Philbrook, «Realism in Policy Espousal», *American Economic Review* (diciembre de 1953), p. 859.

[8] Citado en William H. y Jane H. Pease, eds., *The Antislavery Argument* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), p. XXXV.

tajantemente, «el gradualismo en la teoría es la perpetuidad en la práctica».

El gradualismo en la teoría minusvalúa, en efecto, el objetivo preeminente de la libertad misma; no implica una simple estrategia, sino una oposición al objetivo en sí y, en consecuencia, resulta inadmisible como parte de una estrategia hacia la libertad. La razón es que una vez que se renuncia al abolicionismo inmediato, se admite que se trata de un objetivo de segundo o de tercer rango, en beneficio de otras consideraciones antilibertarias, ahora situadas en un nivel más elevado que la libertad. Supongamos, en efecto, que un abolicionista de la esclavitud declara: «Defiendo el fin de la esclavitud, pero sólo dentro de cinco años.» Esto implicaría que durante un espacio de tres o de cuatro años, y *a fortiori* de inmediato, la abolición sería *mala,* y que, por consiguiente, es *mejor* que la situación se mantenga durante algún tiempo. Pero esto significaría que se han abandonado las reflexiones sobre la justicia y que el objetivo abolicionista (o libertario) ha dejado de ocupar el nivel más elevado en la escala de los valores políticos. Querría decir, en definitiva, que también los libertarios propugnan la *prolongación* del crimen y de la injusticia.

Por consiguiente, la estrategia de la libertad no debe incluir ningún tipo de medios que infravaloren o contradigan el objetivo mismo, tal como hace, y con toda claridad, el gradualismo en la teoría. ¿Estamos diciendo algo así como que «el fin justifica los medios»? Es ésta una acusación muy común, pero totalmente falsa, a menudo dirigida contra cualquier grupo que propugne cambios sociales fundamentales o radicales. Pues, ¿qué otra cosa sino un fin podría justificar cualquier medio? El genuino concepto de medio implica que su actividad es simplemente instrumental, ordenada a un fin. Si alguien tiene hambre y se come un bocadillo para calmarla, la acción de comer es simplemente un medio para alcanzar un fin; su única justificación surge de que es utilizada por el consumidor para conseguir un objetivo. ¿Por qué, si no, se come alguien un bocadillo o, prolongando la argumentación, compra los ingredientes? Lejos de ser una doctrina siniestra, el principio de que el fin justifica los medios es una simple verdad filosófica, implícita en la relación que se da entre «los medios» y «el fin».

¿Qué decir de los críticos que afirman que la verdadera significa-

ción del lema «el fin justifica los medios» es que unos «malos medios» pueden o quieren llevar a «malos fines»? Lo que dicen, en realidad, es que los medios en cuestión violarán *otros* fines que estos críticos consideran más importantes o más valiosos que los del grupo que critican. Supongamos que los comunistas consideran que el asesinato está justificado si lleva a la dictadura de la vanguardia del partido del proletariado. Lo que los críticos de este asesinato (o de quienes lo defienden) están afirmando en realidad no es que el «fin no justifica los medios», sino que el asesino ha violado un fin más valioso (por decir lo mínimo), a saber, el fin de «no matarás», o no cometerás agresiones contra las personas. Estas críticas son, por supuesto, absolutamente correctas desde el punto de vista libertario.

Así, pues, el fin libertario, la victoria de la libertad, justifica el empleo de los medios más rápidos posibles para alcanzar el objetivo; pero tales medios no pueden entrar en colisión y contradicción, ni por tanto, infravalorar, el objetivo mismo. Acabamos de ver que la teoría del gradualismo sería uno de estos medios contradictorios. Sería asimismo un medio contradictorio llevar a cabo una agresión (un asesinato o un robo) contra la persona o la justa propiedad de otro para alcanzar el objetivo libertario de la no agresión. El empleo de la agresión quebrantaría directamente el objetivo mismo de la no agresión.

Si el libertario debe reclamar la abolición inmediata del Estado en cuanto maquinaria organizada de agresión, y si la teoría del gradualismo entra en contradicción con el fin predominante (y, por tanto, irrenunciable), ¿qué otra postura estratégica puede adoptar este libertario en un mundo en el que el Estado sigue manteniendo una sólida presencia? ¿Deberá ceñirse a proclamar la abolición inmediata? ¿Son ilegítimas las demandas transaccionales, los pasos progresivos hacia la libertad en la práctica? Por supuesto que no, ya que esto significaría, en el terreno de las realidades concretas, la renuncia a la esperanza de conseguir el objetivo final. Incumbe, pues, a los libertarios implantar su meta con la máxima rapidez posible, empujar firmemente la política en *dirección* a este objetivo. Se trata, sin duda, de una difícil trayectoria, porque acecha siempre el peligro de perder de vista, o de subestimar, el fin último y definitivo de la libertad. Pero esta evolución, dada la situación del mundo en el pasado reciente y en el futuro inmediato, es de vital importancia si quiere alcanzarse

alguna vez la victoria de la libertad. Las demandas transaccionales deben estructurarse de tal modo que a) apoyen siempre el objetivo último de la libertad como la meta deseada de todo el proceso transaccional y b) no se den nunca pasos, ni se utilicen medios, que entren en colisión, explícita o implícita, con este objetivo.

Consideremos, por ejemplo, que un grupo de libertarios presenta una demanda transaccional, a saber, que el presupuesto gubernamental se reduzca un 10 por ciento anual durante diez años, al cabo de los cuales el gobierno acabará por desaparecer. Semejante estrategia puede tener un valor heurístico o estratégico, *a condición de que* quienes la proponen dejen claro como la luz del día que se trata de demandas *mínimas* y de que no habría nada de malo —de hecho sería bueno— en avivar el paso y proceder a una reducción del 25 por ciento durante cuatro años, o todavía mejor, reducirlo al instante en un 100 por cien. El peligro, directo o indirecto, que puede presentarse es que se entienda que una reducción superior al 10 por ciento sea mala o indeseable.

Un peligro parecido, pero de mayor alcance, plantea la idea de algunos libertarios de llevar adelante un programa comprehensivo y planificado de transición a la libertad total, en el siguiente sentido: el Año 1 debe revocarse la ley *A*, modificarse la ley *B*, recortarse el 20 por ciento de los impuestos según la ley *C*, etc. El año 2 debe anularse la ley D, rebajar en un nuevo 10 por ciento los impuestos de la ley *C*, etc. Este plan comprehensivo es mucho más erróneo y más engañoso que el simple recorte del presupuesto, porque implica, por ejemplo, que la ley *D no debe ser anulada* hasta que no se programe el segundo año de este plan. Se caería así, masivamente, en la trampa del gradualismo filosófico, o del gradualismo en teoría. Estos planificadores aspirantes a libertarios caen de hecho en una postura, o así lo *parece,* de *oposición* a un paso más acelerado hacia la libertad.

Hay, además, otra grave deficiencia en este concepto de un programa comprensivo planificado hacia la libertad. Un paso cuidadoso y bien calculado que abarque de verdad la esencia total del programa implica que el Estado no es en realidad enemigo del género humano, que es posible o incluso deseable *utilizarlo* para la ingeniería de una marcha medida y planificada hacia la libertad. Por otro lado, la idea de que el Estado *es* el enemigo permanente del género

humano conduce a una visión estratégica enteramente diferente, en virtud de la cual los libertarios promueven y aceptan con prontitud *todo tipo de reducciones* del poder y de las actividades estatales en todos los frentes. Este tipo de reducción significa, en todo momento, una disminución de los crímenes y de las agresiones, un descenso de la perversidad parasitaria con que el poder del Estado impera sobre el poder social y lo confisca.

Los libertarios pueden, por ejemplo, presionar a favor de una reducción drástica o una revisión de los impuestos; pero no deberían hacerlo si proponen al mismo tiempo su sustitución por impuestos sobre las ventas o alguna otra forma contributiva. La reducción o, mejor aún, la abolición de los impuestos es siempre una disminución no contradictoria del poder del Estado y un paso hacia la libertad; pero su sustitución por impuestos nuevos o incrementados, del tipo que fueren, consigue exactamente lo contrario, porque significa una imposición adicional del Estado en otro frente. La imposición de nuevas contribuciones es un medio que contradice el objetivo libertario.

De igual modo, en esta etapa de permanentes déficit federales, todos nos enfrentamos al siguiente problema: ¿Debemos aceptar un recorte de los impuestos, aunque esto signifique un aumento del déficit? Los conservadores se oponen invariablemente a esta idea, en virtud de su particular perspectiva de que el objetivo supremo es un presupuesto equilibrado, o incluso votan en contra si la disminución de la fiscalidad no va acompañada de un recorte igual o mayor de los gastos del gobierno. Pero dado que la fiscalidad es un acto agresivo pernicioso, cualquier retraso en el rápido recorte de los impuestos minusvalora y contradice el objetivo libertario. El momento de oponerse a los gastos del gobierno se produce cuando se discuten y se votan los presupuestos del Estado. Es entonces cuando los libertarios deben reclamar con decisión drásticas reducciones. Es preciso restringir la actividad gubernamental siempre, cuando y dondequiera esto sea posible. Debe insistirse en la oposición a todo tipo de impuestos —y de gastos— porque son contrarios a los principios y los objetivos libertarios.

¿Significa esto que los libertarios no pueden fijar prioridades, que no pueden concentrar sus energías en aquellas cuestiones políticas a las que otorgan la máxima importancia? Evidentemente no, ya que,

dado que el tiempo y las energías individuales son limitadas, nadie puede dedicar el mismo tiempo a todos y cada uno de los aspectos concretos del credo libertario total. Un orador o un escritor de temas políticos *debe* forzosamente establecer prioridades que, en definitiva, dependen en muy buena parte de los problemas concretos y de las circunstancias del momento. Así, aunque es cierto que un libertario de nuestros días debe reclamar la privatización de las empresas eléctricas, es muy poco probable que considere más prioritaria esta cuestión que el servicio militar obligatorio o la modificación de los impuestos. Deberá, pues, utilizar sus capacidades intelectuales estratégicas y su conocimiento de los problemas actuales para determinar sus prioridades en el ámbito de la política. Es, por otro lado, cosa clara que si alguien vive en una pequeña isla, invadida por frecuentes nieblas y en gran medida dependiente del transporte marítimo, colocará en el primer lugar de sus preocupaciones, en su agenda política libertaria, el tema de las centrales eléctricas. Si, además, por alguna razón, se presenta hoy la oportunidad de privatizar en su región el sector de la producción de energía eléctrica, un libertario no dejaría a buen seguro de aprovechar la oportunidad.

Concluimos, pues, este apartado sobre el problema de la estrategia afirmando que la suprema meta política es la victoria total de la libertad, que la base de este objetivo es la pasión moral por la justicia, que esta meta debe ser perseguida con los medios más rápidos y eficaces de que se pueda disponer, que jamás debe perderse de vista este objetivo y debe aspirarse a su implantación con la mayor premura posible y, en fin, que los medios elegidos para ello nunca pueden entrar en colisión o en contradicción con la meta final, ya sea mediante la invocación del gradualismo, o empleando y justificando agresiones a la libertad, defendiendo programas de planificación, dejando pasar las oportunidades de reducir el poder del Estado o permitiendo que lo aumente en algún sector.

El mundo está regido —al menos a largo plazo— por las ideas. Y es claro que el libertarismo sólo cuenta con la probabilidad de alzarse con el triunfo si difunde su ideario y consigue que sea asumido por un número significativamente amplio de ciudadanos. De ahí que la «educación» —todos los tipos de educación, desde las más abstrusas teorías sistemáticas hasta los dispositivos capaces de cautivar la

atención y el interés de potenciales conversos— sea condición necesaria para la victoria de la libertad. La educación es, de hecho, una de las piezas básicas en la teoría estratégica del liberalismo clásico. Pero debe destacarse que las ideas no flotan libremente en el vacío; sólo tienen capacidad de influir en la medida en que son adoptadas y propuestas *por los ciudadanos.* Así, pues, para que acabe de imponerse la idea de la libertad debe existir un grupo activo de *libertarios* totalmente entregados a esta causa, gente bien formada e informada en el ideario de la libertad y dispuesta a difundir este mensaje. En suma, debe crearse un activo y autoconsciente *movimiento* libertario. Podría creerse que estamos enunciando una perogrullada, pero se advierte una curiosa renuencia por parte de muchos libertarios a considerarse a sí mismos como parte de un movimiento deliberado y permanente o de implicarse en sus actividades. Pero consideremos esto: ¿ha habido alguna disciplina, algún conjunto de ideas del pasado, ya se trate del budismo o de un medicamento moderno, capaz de avanzar por sí solo y de conseguir aceptación sin la presencia de «cuadros» decididos de budistas o de médicos?

La mención de los médicos señala otro de los requisitos para que un movimiento sea coronado por el éxito: la presencia de profesionales, de personas que dedican todo su tiempo y sus preocupaciones a la causa o la doctrina en cuestión. En los siglos XVII y XVIII, cuando hizo su aparición la medicina moderna como nueva ciencia, surgió un número suficiente de sociedades científicas, integradas en buena parte por aficionados, que hoy llamaríamos «Amigos de la Medicina», que crearon una atmósfera de estímulo y de apoyo a los nuevos conocimientos. A buen seguro, no habría avanzado gran cosa la medicina de no haber habido médicos *profesionales,* hombres que dedicaron toda su atención y todo su tiempo a la nueva disciplina y consagraron toda su capacidad y sus energías a su fomento y a sus nuevos avances. La medicina seguiría siendo todavía hoy día simple pasatiempo de aficionados de no haberse desarrollado la *profesión* de médico. Y, sin embargo, y a pesar del espectacular crecimiento de estas ideas y de este movimiento en los últimos años, son pocos los libertarios que reconocen la enorme necesidad del desarrollo de la libertad como una profesión, como el núcleo central para el progreso tanto de los conceptos teóricos como de la situación de la libertad en el mundo real.

Toda nueva idea y toda nueva disciplina se inician forzosamente a partir de una o de unas pocas personas y se difunde hacia un núcleo más amplio de conversos y de partidarios. Incluso en su pleamar, y dada la enorme diversidad de intereses y de capacidades de los seres humanos, el movimiento libertario está ineludiblemente vinculado a una minoría de cuadros profesionales. No hay aquí nada de «siniestro» ni de antidemocrático, pues cuando postulamos un grupo de «vanguardia» de libertarios lo entendemos en el mismo sentido en que se habla de una vanguardia de budistas o de médicos. Confiamos en que esta vanguardia conseguirá que una mayoría o una influyente minoría de la población se adhiera (si no se consagra totalmente) a la ideología libertaria. La existencia de una mayoría libertaria entre los revolucionarios norteamericanos y en la Inglaterra del siglo XIX demuestra que no es imposible tal proeza.

Mientras tanto, en la senda hacia el objetivo, podemos imaginarnos la adopción del libertarismo a modo de una escalera o pirámide, con varios individuos o grupos de individuos en los diferentes peldaños ascendiendo hacia la altura, desde el colectivismo o el estatalismo hasta la cumbre pura de la libertad. Si los libertarios no consiguen «despertar la conciencia del pueblo» para que alcance el escalón más alto de esta libertad pura, pueden al menos proponerse la meta, menor pero no menos importante, de ayudar a unos cuantos a subir algunos peldaños más. Con este propósito, pueden descubrir que es provechoso formar coaliciones con no libertarios para unas concretas y determinadas actividades *ad hoc.* Por tanto, un libertario puede, de acuerdo con sus prioridades y con su situación social, dedicarse a estas actividades de «frente común» con los conservadores para modificar los impuestos, o con los libertarios civiles para rechazar el servicio militar obligatorio o la ¡legalización de la pornografía o de los discursos «subversivos». Al comprometerse en estos frentes unidos a favor de unos temas concretos, pueden conseguir un doble propósito: a) multiplicar considerablemente su propia capacidad de influencia para trabajar en beneficio de un objetivo libertario específico, dado que logran movilizar a muchos no libertarios para cooperar a tal fin; y b) «despertar la conciencia» de sus colegas de coalición para mostrarles que el libertarismo es un sistema interconectado completo y que la consecución *plena* de su objetivo particular requiere la

adopción del esquema libertario total. Los libertarios pueden, por tanto, señalar a los conservadores que los derechos de propiedad en el mercado libre sólo pueden ser maximizados y auténticamente salvaguardados si se defienden o se restauran las libertades cívicas; y pueden asimismo mostrar a los libertarios civiles la relación inversa. Es de esperar que estas indicaciones ayuden a algunos de estos aliados *ad hoc* a subir muchos peldaños de la escalera libertaria.

Los marxistas han descubierto que a lo largo del avance de todo movimiento dedicado al cambio social, es decir, a transformar la realidad social de acuerdo con un sistema ideal, pueden surgir dos tipos contrapuestos de «desviaciones» respecto de la línea estratégica adecuada: lo que estos mismos marxistas han denominado «oportunismo de derechas» y «sectarismo de izquierdas». Estas desviaciones, a menudo atractivas a primera vista, son tan fundamentales que podemos elevar a la categoría de norma teórica la afirmación de que una de ellas, o tal vez las dos, surgirán inevitablemente para perturbar un movimiento en las diferentes fases de su evolución. Nuestra teoría no puede determinar *cuál de las dos* triunfará en un movimiento particular. El resultado dependerá de la concepción estratégica subjetiva de grupos comprometidos en el movimiento. Las consecuencias últimas se inscriben en el ámbito de la libre voluntad y de la capacidad de persuasión.

El oportunismo de derechas, al buscar beneficios inmediatos, está dispuesto a abandonar la meta social última y a hundirse en ganancias menores y a corto plazo que a veces entran en colisión con el fin último. En el movimiento libertario, los oportunistas están más dispuestos a sumarse al *establishment* del Estado que a luchar contra él, más proclives a renunciar al fin último a cambio de beneficios a corto plazo. Declaran, por ejemplo, que «aunque todo el mundo sabe que los impuestos son necesarios, la situación económica requiere una reducción de la carga impositiva del 2 por ciento». El sectarismo de izquierdas, por su parte, husmea «inmoralidad» y «traición a los principios» en toda utilización de la inteligencia estratégica para conseguir demandas transaccionales en la senda hacia la libertad, incluso en aquellas que ayudan a conseguir el fin último y no lo contradicen. Los sectarios proclaman por doquier «principios morales» y «libertarios», también en lo que no es sino simple estrategia, movimiento

táctico o cuestión de organización. Tales sectarios estarían probablemente dispuestos a condenar como abandono de los principios el más mínimo intento para ir más allá de la simple reiteración del objetivo ideal social y seleccionar y analizar de forma más específica las cuestiones políticas de más urgente prioridad. Proporciona un ejemplo clásico de ultrasectarismo en acción dentro del movimiento marxista el Partido Social del Trabajo, que se enfrenta a cualquier tema político, sea el que fuere, *únicamente* con la monótona reiteración del eslogan «el socialismo, y sólo el socialismo, resolverá el problema». El libertario sectario censura a un locutor de televisión o a un candidato político que, ante la necesidad de elegir temas prioritarios, insiste en la reforma del sistema fiscal o en la supresión del servicio militar obligatorio y «se desentiende» del objetivo de la privatización del sector eléctrico.

Debería ser evidente que ambas posturas, tanto la del oportunismo de derechas como la del sectarismo de izquierdas, son por un igual nocivas para la tarea de la implantación del objetivo social último. El primero renuncia, en efecto, a este objetivo para conseguir beneficios a corto plazo, privando además de eficacia a tales ganancias. El segundo, envuelto en el manto de la «pureza», frustra su propio fin último al denunciar todos y cada uno de los pasos estratégicos necesarios para alcanzarlo.

Resulta singularmente curioso que, a veces, un mismo individuo pasa alternativamente de una a otra desviación, desdeñando en cada caso el correcto sendero rectilíneo. Así, el sectario de izquierdas, desesperado al cabo de años de inútil reiteración de su pureza sin registrar progresos en el mundo real, puede caer de un salto en la más densa espesura del oportunismo de derechas y reclamar *algún* avance a corto plazo, incluso a costa del fin último. O el oportunista de derechas, crecientemente disgustado por las contemporizaciones —personales o de sus colegas— de su integridad intelectual o de sus objetivos últimos, puede caer en el sectarismo de izquierdas y censurar todo tipo de prioridades estratégicas encaminadas a los mencionados objetivos. De este modo, ambas opuestas desviaciones se alimentan y refuerzan mutuamente y ambas resultan por un igual nocivas para la tarea principal de alcanzar, de manera eficaz, el objetivo libertario.

Los marxistas han sabido advertir que son necesarias dos baterías

de condiciones para que se alce con la victoria cualquier programa que implique un cambio social radical: se trata de las denominadas condiciones «objetivas» y «subjetivas». Estas segundas se resumen en la existencia de un movimiento consciente y deliberado consagrado al triunfo de un ideal social concreto. Ya se ha tocado este aspecto en las líneas anteriores. Las condiciones objetivas se refieren a la existencia real de una «situación de crisis» en el sistema vigente lo bastante fuerte como para que todos los ciudadanos la perciban y además la perciban como fallo del sistema. Los ciudadanos de un país no sienten *interés* por explorar los defectos del sistema por el que se rigen mientras tengan la sensación de que funciona aceptablemente bien. Y los pocos interesados tienden a contemplar el problema en su conjunto como abstracto y sin trascendencia para su existencia cotidiana y, por consiguiente, no como un imperativo para pasar a la acción, *hasta tanto* no estalle la crisis que perciben. Es este estallido el que incita a la búsqueda inmediata de nuevas alternativas sociales —y es entonces cuando los cuadros del movimiento alternativo (las «condiciones subjetivas») deben ser capaces de ofrecerlas— para relacionar la crisis con los fallos inherentes al sistema mismo y para señalar cómo el sistema alternativo resolverá la crisis actual y se anticipará a las que puedan producirse en el futuro. Es de esperar que el cuadro alternativo se haya hecho ya con una hoja de servicios según la cual ya habían previsto la crisis actual y habían prevenido contra ella.

Si examinamos las revoluciones del mundo moderno, descubrimos que todas ellas a) fueron utilizadas por un cuadro de ideólogos al parecer proféticos del sistema alternativo, y b) fueron precipitadas por un colapso del sistema existente. En la Revolución Americana, un amplio cuadro y masas de libertarios decididos estaban preparados para hacer frente a los abusos de Gran Bretaña en su intento por poner fin al sistema de «saludable incumplimiento» de las colonias y volver a imponer las cadenas del Imperio Británico. En la Revolución Francesa, los *filósofos* libertarios habían puesto a punto la ideología con la que enfrentarse al repentino aumento del fardo absolutista sobre el país como consecuencia de la crisis fiscal del gobierno. En Rusia, en 1917, el desastre bélico provocó el colapso del régimen zarista desde dentro, un colapso para el que se habían venido preparando los ideólogos radicales. En la Italia y la Alemania de la postguerra de la I

Guerra Mundial, las crisis económicas y las derrotas militares habían creado las condiciones para el triunfo de las alternativas del fascismo y del nacionalsocialismo. En China, en 1949, la combinación de una guerra prolongada y devastadora y la crisis económica provocada por una inflación galopante y el control de precios puso la victoria en manos de los rebeldes comunistas.

Tanto los marxistas como los libertarios llegan, por caminos absolutamente diferentes y hasta opuestos, a la convicción de que las contradicciones internas del sistema actual (para los primeros, el «capitalismo», para los segundos el estatalismo y las injerencias del Estado) conducen a un inevitable colapso a largo plazo. En contraste con el conservadurismo, incapaz de ver, con desesperanza, otra cosa que no sea la desaparición a largo plazo de los «valores occidentales» de siglos pasados en un ininterrumpido proceso de declive, tanto el marxismo como el libertarismo poseen credos profundamente optimistas, al menos para el largo plazo. El problema es, para algunos, cuánto tiempo habrá que esperar para que este largo plazo llegue. Los marxistas, al menos los del mundo occidental, han tenido que enfrentarse al aplazamiento indefinido de sus expectativas. Los libertarios han tenido que asistir, en el siglo XX, al espectáculo del tránsito desde un sistema decimonónico cuasi-libertario a otro mucho más estatalizado y colectivista que, desde varios puntos de vista, significa un retroceso al mundo despótico vigente antes de las revoluciones liberales clásicas de los siglos XVII y XVIII.

Existen, de todas formas, buenas y suficientes razones para que los libertarios se sientan optimistas tanto respecto del corto como del largo plazo y pueden incluso alimentar la fe de que tal vez esté ya llamando a la puerta la victoria de la libertad.

En primer lugar, ¿por qué pueden sentirse optimistas los libertarios *precisamente en el largo plazo*? Después de todo, los anales de la historia pasada son —una civilización tras otra— la crónica de las más variadas formas de despotismo, estancamiento y totalitarismo. ¿No sería posible que el gran empuje hacia la libertad posterior al siglo XVII fuera tan sólo el brillo fugaz de un poderoso relámpago en el horizonte, seguido de la recaída en la gris y permanente penumbra del despotismo? Con todo, esta desesperanza, aparentemente comprensible, pasa por alto un aspecto esencial: las nuevas e irreversi-

bles condiciones introducidas a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX por la Revolución, derivada a su vez de las clásicas revoluciones políticas liberales. Los países agrícolas de la era preindustrial se hallaban estancados por tiempo indefinible en niveles de mera subsistencia; los reyes déspotas, los aristócratas y los miembros más altos de la jerarquía social podían cargar al campesinado con impuestos que apenas les dejaba lo indispensable para sobrevivir. Mientras las clases privilegiadas disfrutaban de una existencia exquisita gracias a los excedentes, los campesinos, situados en los niveles ínfimos, seguían trabajando durante siglos hasta la extenuación. Aquel sistema era profundamente inmoral y explotador, pero «funcionaba», en el sentido de que era capaz de mantenerse indefinidamente (a condición de que el Estado no actuara con excesiva avidez y no matara la gallina de los huevos de oro).

Pero, por fortuna para la causa de la libertad, las ciencias económicas han mostrado que una economía industrial moderna *no puede* sobrevivir indefinidamente bajo tan draconianas condiciones. Esta economía moderna requiere la división del trabajo y una vasta red de intercambios de libre mercado, una red que sólo puede florecer en climas de libertad. Una vez dado el paso de las masas humanas a esta economía industrial y a los modernos estándares de vida exigidos por dicha industria, resulta de todo punto inevitable a largo plazo el triunfo de la economía de libre mercado y el final del estatalismo.

El siglo XIX, y más especialmente el siglo XX, han contemplado varias formas de regresión al estatalismo de la era preindustrial. Estas formas (en concreto el socialismo y las diversas ramas del «capitalismo de Estado»), en claro contraste con el conservadurismo francamente antiindustrial y reaccionario de las primeras décadas del siglo XIX europeo, intentaron preservar e incluso ampliar la economía industrial pero rehuyendo las exigencias políticas (libertad y libre mercado) necesarias a largo plazo para su supervivencia.[9] La planificación estatal, la burocracia, los controles, la alta y paralizadora fiscalidad, la inflación del papel moneda, todo esto debía provocar el colapso irremediable del sistema económico estatalista.

[9] Para un análisis más extenso de este problema, véase Murray N. Rothbard, *Left and Right: The Prospects for Liberty* (San Francisco: Cato Institute, 1979).

Si, pues, el mundo se halla inexorablemente abocado a la industrialización y a sus pertinentes niveles de vida, y si la industrialización precisa libertad, entonces el libertario debe sentirse optimista respecto al largo plazo: para él, llegará sin falta el triunfo en el futuro. Pero, ¿qué decir del optimismo en el corto plazo, en el momento actual? Acontece afortunadamente ser verdad que las varias formas de estatalismo impuestas en el mundo occidental durante la primera mitad del siglo XX se hallan ahora en proceso de descomposición. El largo plazo está a la vuelta de la esquina. Durante medio siglo, la intervención del Estado ha podido llevar a cabo sus depredaciones sin provocar *evidentes* crisis y trastornos porque la industrialización *cuasi-laissez-faire* del siglo XIX había creado un gran colchón amortiguador frente a aquellas depredaciones. El gobierno podía imponer contribuciones o inflación al sistema sin cosechar, al parecer, malos frutos. Pero hoy en día el estatalismo ha llegado tan lejos y se ha mantenido durante tan largo tiempo en el poder que el colchón —o su espesor— está tocando el límite de sus posibilidades. Como ha señalado el economista Ludwig von Mises, el «fondo de reserva» creado por el *laissez-faire* se ha «agotado»; el gobierno provoca ahora reacciones negativas instantáneas que son ya evidentes para los inicialmente indiferentes e incluso para muchos de los más ardientes defensores del estatalismo.

En los países socialistas de Europa Oriental los propios comunistas están advirtiendo con creciente claridad que la planificación centralizada sencillamente no funciona, sobre todo en el ámbito de la economía industrial. De ahí el rápido abandono, en los últimos años, de este tipo de planificación y el retorno hacia el mercado libre en todas aquellas naciones, y de forma especial en Yugoslavia. También en el mundo occidental ha entrado por doquier en un periodo de crisis el capitalismo de Estado, como se advierte en el hecho de que los poderes públicos han consumido, en el sentido literal de la palabra, todo su dinero: la presión fiscal en constante aumento paralizará sin remedio las industrias y los incentivos, mientras que la creciente creación de moneda (ya sea directamente o a través del sistema bancario controlado por los gobiernos) llevará a desastrosos incrementos de la inflación. Son, por tanto, cada vez más altas y más numerosas las voces que hablan de la «necesidad de rebajar las expectativas depositadas en los gobiernos», incluso en los Estados que antes fueron sus

más ardientes campeones. En Alemania Occidental, el Partido Social Demócrata ha abandonado hace ya mucho tiempo su apelación al socialismo. En Gran Bretaña, aquejada de una economía paralizada por los impuestos y de una irritante inflación, el partido «tory», durante años en manos de estatalistas convencidos, está ahora dirigido por la facción orientada al mercado libre, mientras que el Partido Laborista ha comenzado a retirarse de las posiciones de un caos planificado de estatalismo galopante.

Es en los Estados Unidos donde las condiciones resultan ser particularmente esperanzadoras. Aquí, durante los últimos años, han coincido a) el hundimiento sistemático generalizado del estatalismo en los programas económicos y en los principios que rigen la política exterior y las materias sociomorales y b) un aumento firme y sostenido del movimiento libertario y de la difusión de las ideas libertarias entre la población, los forjadores de opinión y los ciudadanos corrientes. Examinemos cada una de estas series de factores, que son condiciones necesarias para el triunfo de la libertad.

Es bastante sorprendente que pueda señalarse una fecha prácticamente concreta del colapso sistemático del estatalismo en los Estados Unidos: los años 1973-1974. El fracaso se hizo particularmente notorio en la esfera económica: desde finales de 1973 y hasta 1975, Norteamérica experimentó una depresión inflacionista; en esta etapa, la mayor recesión del mundo de la postguerra coincidió con una inflación de precios cada vez más acentuada. Al cabo de 40 años de políticas keynesianas de las que se suponía que «afinaban» la economía y eliminaban los ciclos de inflación y depresión, los Estados Unidos tuvieron que enfrentarse a ambos fenómenos simultáneamente —una situación que no puede ser explicada por la teoría económica ortodoxa—. Los economistas ortodoxos quedaron sumergidos en la más confusa perplejidad y tanto los especialistas como los profanos comenzaron a mencionar con creciente insistencia la necesidad de volver a la alternativa «austriaca» del libre mercado, tanto en el ámbito de los paradigmas teóricos como en el de los programas políticos. La concesión del Premio Nobel de 1974 a F.A. Hayek por su teoría austriaca —largo tiempo sepultada en el olvido— de los ciclos económicos fue una especie de señal indicadora de las nuevas corrientes que comenzaban a reaparecer en la superficie al cabo de décadas de aban-

dono. Y aunque la economía se recuperaba de la depresión, no había llegado a su fin la crisis económica, dado que la inflación pisaba el acelerador y se mantenían en niveles altos las tasas de desempleo. Tan sólo un programa de libre mercado, con renuncia a la inflación monetaria y reducción de los gastos gubernamentales, podía resolver la crisis.

El parcial incumplimiento de pago del gobierno de la ciudad de Nueva York en 1975 y la aprobación de la Proposición 13 en California en 1978 pusieron bajo cruda luz, en todo el país, el hecho de que se habían agotado los fondos de reserva locales y estatales y que el gobierno se veía, al final, compelido a iniciar drásticos recortes en sus actividades y sus gastos. Unos impuestos más elevados expulsarían de determinadas áreas a los negocios y a los ciudadanos de la clase media; por consiguiente, la única vía de escape para solucionar los impagos era imponer reducciones radicales de gastos. (Si se llega a la situación de impago el resultado es el mismo, o incluso más severo, porque se les cerraría a los gobiernos estatales y locales el acceso al mercado de obligaciones de renta fija en el futuro.)

Se veía, pues, con creciente claridad que la combinación de décadas de altos y paralizadores impuestos sobre la renta, el ahorro y la inversión y de inflaciones que distorsionaban los cálculos empresariales había provocado una escasez cada vez más acentuada de capital y generado el inminente peligro de que se agotara el stock de equipo en capital tan vital para los Estados Unidos. Se advirtió rápidamente que la reducción de impuestos se había convertido en un ineludible imperativo económico. También se percibió la irremediable necesidad de disminuir los gastos gubernamentales para evitar el «efecto de expulsión» de los préstamos y las inversiones privadas en los mercados de capital como consecuencia de los cuantiosos déficit del Gobierno Federal.

Hay una razón que refuerza de forma particular la esperanza de que el público y los forjadores de opinión se inclinen por la solución propiamente libertaria para esta grave y persistente crisis económica, a saber, el hecho de que es de todos bien sabido que ha sido el Estado quien ha controlado y manipulado la economía durante los últimos cuarenta años. Cuando los programas crediticios e intervencionistas del gobierno provocaron la Gran Depresión de los años 30,

predominaba en la opinión pública el mito de que los años 20 habían sido la era del *laissez-faire,* de modo que parecía lógico denunciar el «fracaso del capitalismo» y afirmar que la prosperidad y el progreso económico exigían un salto gigantesco hacia el estatalismo y el control del Estado.

Se han ensayado todas las variantes del estatalismo y todas han fracasado. En los inicios del siglo XX, los hombres de negocios, los políticos y los intelectuales a todo lo ancho y largo del mundo occidental comenzaban a dirigir las miradas hacia un sistema «nuevo» de economía mixta, de dirección del Estado, en sustitución del relativo *laissez-faire* de la centuria anterior. Se probaron todas aquellas nuevas y al parecer excitantes panaceas, tales como el socialismo, el Estado corporativo, el Estado de Bienestar, etc. Y todas fallaron. La invocación del socialismo o de la planificación centralizada del Estado se ha convertido, en nuestros días, en la demanda de un sistema viejo, gastado y fracasado. ¿Qué nos queda por ensayar, sino la libertad?

Una crisis similar se ha registrado también, estos últimos años, en el frente social. El sistema de la escuela pública, parte sacrosanta en el pasado de la herencia norteamericana, está hoy sujeto a una severa y acelerada crítica popular de todo el espectro ideológico. Se ve ahora claramente a) que las escuelas públicas no educan adecuadamente a sus alumnos; b) que son caras, derrochadoras y exigen elevados impuestos, y c) que el uniformismo del sistema de la enseñanza pública genera profundos e irresolubles conflictos sociales sobre temas educativos vitales tales como integración frente a segregación, métodos progresistas frente a métodos tradicionales, religión frente a laicismo, educación sexual y contenido ideológico de la enseñanza. *Sea cual fuere* la decisión que el sistema educativo público adopte en estas áreas, se habrán causados graves e irreparables daños a la mayoría o a una gran minoría de padres y niños. Además, se está advirtiendo con creciente claridad que la legislación sobre la asistencia obligatoria a la escuela mete a la fuerza a niños infelices o carentes de motivaciones en una cárcel que no les reforma ni a ellos ni a sus padres.

En el ámbito de los problemas morales existe una creciente convicción de que el prohibicionismo rampante de la política gubernamental —no sólo en el ámbito del alcohol, sino en cuestiones tales como la pornografía, la prostitución, las prácticas sexuales entre «adul-

tos por mutuo acuerdo», las drogas y el aborto constituyen una invasión inmoral e injustificada del derecho de cada individuo a hacer sus *propias* elecciones morales y no puede, por consiguiente, ser impuesto *en la práctica.* Los intentos por implantarlo sólo acarrearán desgracias y un Estado auténticamente policial. Es ya hora de que se reconozca que el prohibicionismo en estas áreas que conciernen a la moralidad personal es tan totalmente injusto e ineficaz como lo fue en el ámbito de las bebidas alcohólicas.

Ha aumentado también, como derivación del Watergate, la conciencia de los peligros que encierran las acciones y actividades habituales de los gobiernos para la libertad y la privacidad individual, para la libertad de disentir de las autoridades gubernamentales. También aquí podemos confiar en que surja una fuerte presión pública que mantenga al gobierno alejado de la vieja tentación de invadir la privacidad y reprimir a los disidentes.

Tal vez el mejor de todos los signos y la más favorable señal del derrumbamiento de la mística del Estado sea la proporcionada por las revelaciones del caso Watergate de 1973-74. Watergate promovió un cambio radical en la actitud de *todos y cada uno* —con independencia de su ideología explícita— frente al gobierno mismo. Watergate alertó, en efecto, al público sobre las invasiones gubernamentales en sus libertades personales. Y, lo que es más importante, al llevar al Presidente ante los tribunales, se *desacraliza* para siempre un cargo hasta entonces considerado poco menos que como un soberano por el pueblo de Norteamérica. Y, lo que tiene aún mayor relevancia, se desacraliza también, a la vez, y en gran medida, el gobierno *mismo.* Ya nadie confía en ningún político ni en ningún funcionario; ahora se contempla al gobierno con permanente recelo y hostilidad, retornando a aquella sana desconfianza frente a los gobernantes que había caracterizado al pueblo y a los revolucionarios norteamericanos del siglo XVIII. A consecuencia del Watergate, nadie querría arriesgarse hoy día a entonar que «nosotros somos el gobierno» y que, por consiguiente, todos los funcionarios elegidos pueden actuar correcta y legítimamente. Para el triunfo de la libertad, la condición más vital es la desacralización, las deslegitimación del gobierno a los ojos del pueblo. Y Watergate lo consiguió.

Así, pues, han comenzado a aparecer en los últimos años las con-

diciones objetivas para el triunfo de la libertad, al menos en Estados Unidos. Además, esta crisis del sistema es de tal índole que ahora es el gobierno el que figura como culpable. Sólo se la puede aligerar mediante una vuelta decidida hacia la libertad. Lo que ahora se necesita básicamente es que vayan en aumento las «condiciones subjetivas», las ideas libertarias y, más en particular, el movimiento consagrado al libertarismo para promover la difusión de estas ideas en el foro público. No es, sin duda, pura coincidencia que haya sido cabalmente en estos años —desde 1971, y con mayor firmeza desde 1973— cuando estas condiciones han registrado sus más poderosos avances en este siglo. Es indudable que el colapso del estatalismo ha espoleado a muchos ciudadanos a convertirse —en parte o del todo— en libertarios, de suerte que las condiciones objetivas contribuyen a generar las subjetivas. Además, al menos en los Estados Unidos, nunca se ha perdido enteramente la espléndida herencia de libertad y de ideas libertarias que se remontan hasta los tiempos revolucionarios. Los libertarios de nuestros días tienen, pues, una sólida base histórica sobre la que construir.

La rápida expansión de las ideas y del movimiento libertario en los últimos años ha penetrado en numerosos campos del mundo universitario, sobre todo entre los jóvenes, y en algunas áreas del periodismo, los medios de comunicación, los negocios y la política. Dada la persistencia de las condiciones objetivas, parece claro que esta eclosión del libertarismo en nuevos e inesperados puntos no es una moda pasajera inducida por los medios de comunicación, sino la respuesta, en inevitable progresión, a las condiciones de la realidad objetiva, tal como son percibidas por la población. Dado que existe la libre voluntad, nadie puede predecir con certeza que esta línea ascendente del talante libertario se consolide en breve espacio de tiempo en América y que presione sin vacilaciones hacia la victoria total del programa libertario. Pero es indudable que tanto la teoría como el análisis de las actuales condiciones históricas llevan a la conclusión de que son sumamente estimulantes las perspectivas que se abren ante la libertad, también a corto plazo.

POSTFACIO

La mejor forma de concluir esta edición de *La ética de la libertad* consiste indudablemente en describir la evolución del movimiento libertario con posterioridad a la publicación de la edición originaria en 1982. Esta historia trazará por una parte el desarrollo de la teoría y, por otra, su difusión en el mundo intelectual y, por ende, en las instituciones humanas.

Semejante historia no puede ignorar el acontecimiento más sorprendente e increíble del siglo XX:el derrumbe revolucionario y la «implosión» del social-comunismo en la Unión Soviética y en la Europa del Este. Esta Revolución de 1989-90 es incontestablemente un «momento revolucionario» de la Historia. En general, las instituciones sociales y políticas se nos presentan como inmutables, de tal suerte que los diversos cambios se producen sólo por micro-etapas progresivas, prácticamente imperceptibles. Y de pronto, cuando las esperanzas (o los temores) de la revolución parecen ser un sueño utópico o romántico, ¡zas!, estalla la revolución. Una característica de este tipo de revolución es la aceleración incontrolada del calendario de la historia, con unos cambios inimaginables varios meses antes. El papel de los actores individuales se transforma a ojos vistas, como sucedió en tiempos de la Revolución francesa, y un revolucionario de vanguardia que se habría contentado con permanecer en sus posiciones acabará por convertirse al cabo de algunos meses en un empedernido reaccionario. Y así, en esta revolución de 1989-90 vemos cómo Gorbachov, que poco antes aparecía como la punta de lanza de la revolución radical, se resistía tenazmente a las presiones en pro de la privatización y la economía de mercado.

Esta revolución ha aportado una fulgurante luz a la posición libertaria que vengo defendiendo desde hace muchos años: a la larga, la victoria será nuestra. Mi actitud se apartaba particularmente del

pesimismo que caracteriza al movimiento conservador americano que, desde 1945 a 1989, basaba el anticomunismo agresivo de su política exterior en el supuesto siniestro de que cuando un país cae en el comunismo se pierde para siempre en el agujero negro de la historia. Pero la Revolución de 1989 demuestra que Orwell estaba equivocado: el estoque dejará algún día de golpear el rostro del hombre, y el espíritu de libertad arde con tanta fuerza en su pecho que ningún lavado de cerebro, ningún totalitarismo pueden apagarlo.

El error corolario de los conservadores fue su incapacidad para comprender la gran lección profética que Ludwig von Mises dio en 1920: al margen de la buena voluntad y competencia del Planificador, el socialismo es incapaz de captar la realidad presente y su evolución, puesto que su propia naturaleza le impide conocer los costes y ganancias, los beneficios y las pérdidas. Al suprimir los derechos de propiedad privada, hace imposible que se formen los precios de mercado que reflejan la escasez de los medios de producción (especialmente en el mercado bursátil, donde se intercambian los títulos de propiedad de estos medios de producción). Mises lo había anunciado: es literalmente *imposible* hacer que así funcione una economía moderna —advertencia que le valió ser ridiculizado durante decenios, hasta que los acontecimientos le dieron espectacularmente la razón. Signo de los tiempos: el economista Robert Heilbroner, marxista inveterado, acaba de arrojar la toalla al reconocer: «Por supuesto, Mises tenía razón.»[1]

Uno de los aspectos más sorprendentes —y reconfortantes— de la revolución en Europa del Este es que sus actores no sólo reclaman la libertad de palabra y la democracia, sino también la eliminación total del socialismo, mediante un «tratamiento de choque» radical: privatización de los medios de producción, creación de mercados bursátiles, monedas dignas de este nombre, libertad de contratos y de empresa. Esta aspiración se manifiesta en Hungría, en Checoslovaquia, en Polonia e incluso en los países bálticos.

Estos acontecimientos revelan un tercer error del conservadurismo: su hostilidad inspirada en los resultados más bien pobres de la Revolución francesa y el desastre de la revolución comunista en el

[1] Robert Heilbroner, «After Comunism», *The New Yorker,* 10 de sep. de 1990, p. 92.

siglo XX. Pero siempre que se va en la buena dirección, la de la libertad, ¿por qué no reconocer que la rapidez triunfa sobre el gradualismo, la «reforma por etapas» y todas las buenas razones que se aducen para hacer muy poco o más bien nada en absoluto? A pesar de la confusión que inevitablemente acompaña siempre a los cambios radicales, es siempre preferible eliminar un sistema perverso de represión, de estatismo y de crimen organizado. Es preferible *écraser l'infâme* de una vez por todas que permitirle sobrevivir reprimiendo la libertad y la prosperidad.

Otro rasgo sorprendente de la revolución de 1989: se ha producido casi sin violencia contra la casta comunista en el poder. Jamás pensé que la no-violencia pudiera ser eficaz para el triunfo de una revolución, excepto en situaciones en que el pueblo comparte un fuerte sentimiento religioso, como fue el caso en la India de Gandhi, o la revolución chiíta de 1979 en Irán (que apenas produjo violencia antes de llegar al poder). Los marxistas han explicado siempre que las revoluciones se producen cuando una parte sustancial de la clase dirigente pierde el deseo de gobernar. Es claro que la revolución de 1989 fue preparada por una pérdida casi total y universal de la fe en la ideología marxista-leninista. Esta pérdida de fe fue facilitada por el hecho de que tras la desaparición de la generación que había hecho la Revolución de 1917, las generaciones siguientes, educadas en el sistema, no podían evidentemente compartir el mismo fervor revolucionario. Al tiempo que el sistema funcionaba cada día un poco menos, incluso respecto a su propio objetivo de construcción de la colectividad socialista moderna, la fe en la ideología se iba perdiendo, hasta que la brutalidad de la crisis económica hizo que todos —desde la élite dirigente a la base— rechazaran el sistema. Cuando todos comprendieron que los demás pensaban lo mismo, resultaba fácil empujar una puerta abierta.

Ahora que las ideas de libertad natural y, esperémoslo, las instituciones apropiadas tienen el viento en popa en el antiguo «bloque socialista», ¿qué sucede en Occidente, entre los «vencedores» de la guerra fría? La situación no es brillante en absoluto. Evidentemente, tras el derrumbamiento del bloque socialista, nadie en Estados Unidos, sea cual fuere su posición en el abanico ideológico, habla ya de «socialismo» o de «planificación central» y todos pagan al menos un tributo verbal a la importancia del «mercado». Pero si bien el «socia-

lismo» y la «planificación central» han muerto, no puede decirse lo mismo, sino al contrario, del estatismo y el intervencionismo. La idea dominante es que debe preservarse la cáscara del mercado paralizándole cada vez más en nombre de una plétora de objetivos intervencionistas.

Esta nueva amenaza no siempre se manifiesta en el ámbito de la producción comercial en sentido estricto, aunque con frecuencia cada vez mayor se oyen llamadas a «re-reglamentar» amplios sectores de la economía. El desastroso fracaso de las cajas de ahorros americanas, cuyo salvamento costará cientos de millones de dólares a los contribuyentes (y la estimación aumenta de mes en mes...), se atribuye mecánicamente a la «desreglamentación» y al «clima de lucro» de la época Reagan, mientras que el verdadero culpable es el sistema estatizado de seguro de depósitos, utilizado como sostén obligatorio del sistema bancario de reserva fraccionaria, por naturaleza insolvente.

El analfabetismo financiero de los hombres de Estado ha permitido a una coalición de demagogos estatistas y de dirigentes de empresa ávidos de monopolios que se condene a graves penas de multas y prisión al financiero Michael Milken, así como a otros operadores y banqueros, por pretendidos delitos de «información privilegiada» (es decir, por haberse aprovechado de su mejor conocimiento del mercado, que es lo característico de todo empresario eficaz). Su verdadero «crimen» consistió en haber inventado y puesto en práctica un nuevo medio para financiar las OPAs, haciendo así fracasar una reglamentación que incrementaba sin cesar su coste con el único fin de proteger a los mediocres gestores del *establishment* contra el control de sus accionistas.

Sin embargo, la verdadera amenaza intervencionista no se apoya directamente en «argumentos económicos»: hoy viene sobre todo de izquierdistas «sociales» que invocan la «moral» más bien que la «economía», si bien las medidas que preconizan tienen desastrosas consecuencias económicas. Es lamentable que frente a ellos los economistas «liberales», que han proliferado desde hace diez años en las universidades, los institutos de investigación y la administración federal, sólo sepan responder —como casi todos los economistas desde Ricardo— con argumentos productivistas y utilitaristas.

Desde hace décadas, los economistas «liberales», utilitaristas o positivistas evitan emplear argumentos morales, ya sea por la razón

(falsa) de que la ciencia debe estar al margen de los valores y porque, como sabios, no pueden aventurarse en el discurso ético, ya sea porque están convencidos de que los argumentos «morales» son «no racionales», es decir, «irracionales», por lo que no pueden convencer a nadie. Sin embargo, es evidente para cualquier observador imparcial que esos argumentos morales se emplean de hecho ampliamente y convencen a muchos, al margen de lo que puedan pensar los positivistas y utilitaristas. Mejor dicho: después de oír una buena explicación utilitarista, tal vez se conceda: «Está bien», para volver inmediatamente a las propias ocupaciones sin pensar más en ello, mientras que un individuo convencido por argumentos morales se convertirá en un defensor, e incluso en un militante, de la causa de la libertad.

Una gran parte de la *Etica de la libertad* se ocupa de fundamentar una doctrina de la libertad basada en la moral y en los derechos de propiedad. Sostengo que ninguna defensa de política pública, por más «científica» que se considere, puede ignorar los juicios de valor: nadie puede evitar adoptar una posición moral. De ahí que sea preferible declarar abiertamente la ética elegida en lugar de contrabandear fraudulentamente entre las hipótesis implícitas del propio análisis juicios de valor circunstanciales aceptados acríticamente.

Debido al abandono del campo de la ética por parte de los «liberales», el terreno de la moral ha sido invadido por la nueva ralea izquierdista y estatista, que dispensa sin pudor sus elogios y vituperios sin que sus adversarios puedan ofrecerles respuestas convincentes. Frente a la propuestas intervencionistas, por más extravagantes que sean, conservadores y liberales sólo pueden mencionar débilmente lo desorbitado de su coste económico, combate de retaguardia condenado al fracaso. Por su parte, los estadistas presentan sus propuestas comenzando por compromisos sobre su financiación, después dan a sus programas una amplitud cada vez mayor al hilo de los años, con el consiguiente incremento de los costes. Fue así, por lo demás, como en el siglo XIX los liberales clásicos fueron abandonando el terreno de la moral a sus adversarios socialistas en pleno auge: admitían que el socialismo es una «teoría», pero inaplicable «en la práctica». Los socialistas sólo tenían que responder: «Dadnos una oportunidad, dejadnos un país, y veremos si lo que llamáis una 'teoría moral maravillosa' puede o no funcionar.» Hasta los años treinta, el comunismo soviético era denominado «la gran experiencia social» por los

compañeros de viaje occidentales. Han sido precisos casi ochenta largos años de catástrofes para enterrar esta experiencia, reconocer su fracaso, y tratar de salir de sus escombros.

Más precisamente, hay tres grandes campos en los que el estatismo de izquierda, por los menos en Estados Unidos, ha ocupado las posiciones de la moral y ha comenzado a abrirse paso, sin oposición apreciable de los intelectuales y otras clases creadoras de opinión. Acusando sucesivamente a todo adversario de extremismo, de intolerancia, de egoísmo y de incultura, los estatistas han logrado confinar toda oposición a grupos de marginalidad sin apenas importancia.

Veamos estos tres campos predilectos de la amenaza estatista.

Podemos denominar el primero «el igualitarismo comunitario». Según una ideología que el escritor Joseph Sobran califica de «victimología oficial», se designa a algunos grupos de individuos como Víctimas de Estado, podríamos decir «Víctima a la carta». Se considera que estos grupos, cada vez más numerosos, son, o han sido, víctimas de otros grupos llamados Opresores oficiales. De ahí que el deber del Estado consista en derramar riquezas, empleos, puestos y privilegios innumerables sobre esas Víctimas, a cargo, por supuesto, de los pretendidos Opresores. Se trata de una forma particularmente grotesca de reparación o compensación, ya que los «Opresores» no han causado personalmente ningún perjuicio a nadie y las «Víctimas» jamás han sufrido por culpa de ellos. Privilegios y penalidades se distribuyen con el único pretexto de que grupos similares podrían haber sido víctimas u opresores en el pasado —un pasado a veces muy lejano. Por encima del mercado, jamás se hace mención de una fecha en la que cesarían estas «reparaciones», aparentemente destinadas a perpetuarse indefinidamente, o por lo menos hasta que la comunidad de Víctimas sea declarada en todo «igual» a la de los Opresores.

Puesto que es la «nueva clase dirigente» la que debería hacer esta declaración, y se halla instalada en un sistema de redistribuciones masivas, reteniendo de paso bonitos porcentajes por su gestión, se puede temer que el parte de victoria final jamás se publicará.

En la actualidad, el conjunto de Víctimas oficiales comprende*: los

* Quisiera recordar que, al ser yo judío, me considero una Víctima Oficial, y por consiguiente autorizado a hacer estas afirmaciones.

negros, los judíos, los Asiáticos, las mujeres, los jóvenes, los viejos, los «sin casa», los homosexuales y —última categoría— los «disminuidos». Lo cual permite identificar a los Opresores como los blancos varones, de mediana edad, heterosexuales, cristianos, no disminuidos y que disfrutan de una morada.

La segunda amenaza consiste en todo ese conjunto de medidas que suelen catalogarse bajo la rúbrica de «medio ambiente». Cuando este libro se publicó en 1982, la principal preocupación era la polución del aire y del agua. Junto con otros economistas, demostré entonces que la polución es consecuencia del rechazo obstinado de los tribunales del Estado a hacer respetar los derechos de propiedad, y que el problema quedaría resuelto si esos derechos sobre el aire y el agua se definieran rigurosamente.[2]

Pero desde 1982 ha resultado evidente que los ecologistas no se preocupan en absoluto de este tipo de soluciones cuando se trata de problemas de polución, ni de la preservación de especies animales en peligro de extinción, ni de ningún otro tipo de problemas. Les inspira una ideología literalmente hostil a la especie humana, cercana a las religiones paganas o panteístas y que considera al hombre como la entidad más baja y despreciable de la naturaleza. Por el contrario, todas las otras entidades del mundo —animales, plantas, insectos, árboles e incluso las playas y las rocas— tendrían derechos superiores a los de la humanidad. La idea fundamental es que antes de la llegada del Hombre, todos los animales, plantas, piedras, etc., se hallaban en «equilibrio ecológico»: el mundo vivía en un estado apacible y armonioso, según la metáfora de los círculos inmutables. Pero de pronto apareció el Hombre, el destructor. A diferencia de otros seres o criaturas de la naturaleza, el Hombre no estaba limitado ni determinado por su medio. Se puso, ¡oh drama!, a cambiarlo y transformarlo, según la metáfora de la línea recta. De tal modo que el ecosistema, el «medio ambiente», quedó trágica e irreversiblemente alterado y des-

[2] Mi artículo «Law, Property Rights and Air Pollution», publicado en el *Cato Journal,* primavera de 1982, no se limita a tratar el problema sino que desarrolla la tesis de mi libro tratando de defenir un marco jurídico sistemático para identificar los derechos de propiedad y hacer que se respeten. (Reeditado en Block, ed., *Economics and the Environment,* Vancouver, Fraser Institute, 1990.)

equilibrado. Lo que los ecologistas se proponen es restablecer el orden del mundo devolviéndolo a su estado anterior al hombre, o por lo menos hacer todo lo posible en tal sentido: en una palabra, dificultar, si no interrumpir, la producción y el consumo, por no hablar del desarrollo y el crecimiento. Todo el ecologismo actual se basa en esta doctrina perversa y antihumana, lo cual se manifiesta particularmente en los trabajos de los «ecologistas profundos», como el filósofo noruego Arne Naes, y, en los Estados Unidos, el movimiento «Earth First!».

La interminable letanía de postulados histéricos y pseudo-científicos de los últimos años —el «calentamiento de la atmósfera» (tras la «nueva era glaciar»), el «agotamiento de las riquezas naturales», la lluvia ácida, el agujero de ozono, la pretendida «crisis de la energía», los lamentos sobre los bosques seculares, el caribú y la lechuza moteada, la exclusividad que ciertos medios dan a un puñado de científicos izquierdistas ávidos de publicidad, al tiempo que ignoran a los sabios auténticos y escrupulosos —todas estas quimeras y todas estas mentiras no son más que armas de combate en la guerra de los ecologistas contra la producción y el consumo humanos, y sobre todo contra los elementos del «confort burgués» que sacan de quicio a los ecologistas, como los grandes automóviles «devoradores de gasolina», los abrigos de pieles, el aire acondicionado, los recipientes de plástico, los aerosoles para lacas del pelo o los desodorantes.

Como toda moral auténtica debe basarse en la felicidad y el desarrollo de la humanidad, produce exasperación ver cómo estos ecologistas, cuya ambición es profundamente antihumana, ocupan el campo de la moral con toda impunidad.

El tercer elemento de esta trinidad profana es una nueva variante del puritanismo de izquierda. Como el viejo puritanismo, el nuevo trata de privar al hombre del placer, con la diferencia de que la nueva variedad tiene objetivos más amplios que la antigua, que sólo se ocupaba del amor físico. Hoy son todas las formas del placer declaradas «peligrosas para la salud» en cualquier grado, las que son objeto de prohibición. Lo que el nuevo puritanismo parece perseguir es poner fuera de la ley todas las actividades que no son oficialmente «buenas para usted», o que implican el menor elemento de riesgo. De donde la actual histeria anti-tabaco, con diversas formas de represión exigidas por los reformistas izquierdistas, desde el ostracismo

mundano a las prohibiciones reglamentarias e institucionales. Fumar en público está casi por doquier prohibido por la ley, lo mismo que la publicidad sobre cigarrillos en radio y televisión. La prohibición del alcohol retorna vigorosamente con la prohibición de vender bebidas alcohólicas a menores de 21 años, o conducir un automóvil después de haber bebido un vaso de alcohol. Es bien conocida la criminalización histérica del uso de productos farmacéuticos arbitrariamente llamados «drogas», y los Estados Unidos han conseguido, de grado o por fuerza, implicar a otros países en su «cruzada antidroga» evidentemente vana y destructora.

Al mismo tiempo, se prohiben toda clase de aditivos para los alimentos, so pretexto de que dosis masivas de estos aditivos administrados durante años a las ratas les habrían producido cáncer. La propaganda masiva de los políticos contra todo riesgo y a favor de la «forma» muestra que el ideal del puritanismo actual es un hombre, o una mujer, que sólo come productos declarados «sanos» oficialmente, preferentemente insípidos, y pasa todo su tiempo ocupado en «entrenarse» con máquinas. Preferentemente en casa, ya que todo lo que un ser humano hace fuera puede «atentar contra el medio ambiente». Por lo demás, este hombre no podrá comer ni consumir mucho por temor a acarrear nuevos atentados contra ese medio ambiente.

El nuevo puritanismo se lleva bien con la victimología oficial, ya que se sirve de una censura social, e incluso legal, contra ciertas investigaciones científicas, o la expresión de opiniones que podrían, en la terminología oficial, «chocar» contra, o simplemente «desconocer», la sensibilidad de las comunidades de víctimas. La prohibición llega incluso a proscribir explícitamente practicar el humor, e incluso el ingenio, a costa de ellas. En Estados Unidos, como consecuencia de estas presiones, la palabra y el escrito se hacen cada vez más afectados y melindrosos, sensiblemente más graves, solemnes y aburridos, y todos tratan de evitar la expresión de cualquier opinión que no encaje en el Nuevo Pensamiento Oficial. Las expresiones atrevidas, en la discusión o en los escritos, sólo se permiten socialmente si se dirigen contra el macho blanco, cristiano, etc. El Opresor.

En este caso, se considera como la legítima expresión de una rebelión justa contra siglos de tiranía. Por el contrario, toda manifestación de irritación, e incluso toda franqueza o rasgo de espíritu, respecto a las Víctimas ha sido eliminado de los medios respetables. Más aún,

en las Universidades semejante comportamiento es, al pie de la letra, un motivo de expulsión —como ya lo ha sido, en la Universidad de Connecticut, el crimen «de reírse de forma inadecuada». Si no se expulsa a estos estudiantes criminales, se les envía a «clase de reeducación», referencia terrorífica, y acaso involuntaria, de los viejos centros de reeducación soviéticos.

Espero que los franceses o los españoles no sean víctimas de este puritanismo de izquierda; al menos no puedo imaginarme que abandonen los cigarrillos y el vino para lograr la perfección cardiovascular.

Pasemos ahora del campo de las instituciones y de la opinión al de la teoría. Actualmente, algunos economistas y filósofos muestran un interés creciente, y reconfortante, por el pensamiento libertario. La Escuela Austriaca de Economía ha experimentado un gran desarrollo, sobre todo después de la creación del Instituto Ludwig von Mises en la Auburn University, cuyas publicaciones y conferencias obtienen un gran éxito, y que edita la *Review of Austrian Economics.* En Gran Bretaña, la economía austriaca y la teoría política libertaria son actualmente consideradas como respetables en su propio campo, de suerte que los manuales no sesgados las tratan objetivamente, como corrientes importantes entre otras escuelas de pensamiento. En Estados Unidos, no ocurre aún así, tal vez porque la ortodoxia dominante está mejor instalada o es más agresiva.

Como hemos visto, los economistas liberales permanecen atascados en su pretensión de neutralidad frente a los valores, aunque algunos, como el Premio Nobel James Buchanan, han derivado cautamente hacia una forma de contractualismo que les permite mantener su pose de neutralidad frente a los valores al tiempo que admiten los contratos celebrados voluntariamente por otros. Por desgracia, concretamente en el caso de Buchanan, este contractualismo ha tomado la forma de un utilitarismo cínico al estilo de Hobbes, en lugar de apuntar hacia el establecimiento de los derechos de propiedad al estilo de Locke. Por lo demás, en Europa y en Estados Unidos, la filosofía social de los liberales ha emprendido ampliamente las oscuras vías de Friedrich Hayek, con todo lo que ello implica de confusión sobre las «normas espontáneas» y la tradición. Hayek es el ejemplo palmario de alguien que ha tratado de fundar el liberalismo en algo distinto del mero utilitarismo, al tiempo que no cree en la posibilidad de una ética racional ni de una ética revelada. De donde la interminable

búsqueda infructuosa de un sustituto que, en *Los fundamentos de la libertad***, toma la forma de normas generales y uniformes enunciadas por su mera generalidad y uniformidad, al margen de todo contenido. En las últimas obras de Hayek, este ideal se ha trocado en la ratificación de todas las reglas, sean las que fueren, adoptando la posición ultra-tradicionalista según la cual «todo lo que dura en el tiempo es bueno». Y no sólo bueno: como Hayek se imagina que la razón humana es incapaz de definir las reglas éticas y políticas (e incluso incapaz de hacer cualquier otra cosa), es preciso obedecer sin examen y sumisamente las normas producidas por la evolución espontánea. Es evidente que esta posición no es satisfactoria ni libertaria: en definitiva, el asesinato y el pillaje existen desde la noche de los tiempos, y puesto que podemos decir que han sobrevivido a la «selección natural», histórica, ¿en nombre de qué se los podría combatir, sin hablar incluso de eliminarlos?

En Estados Unidos, entre los filósofos profesionales, la publicación en 1974 del libro de Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia,* tuvo un efecto liberador sobre la disciplina. El gran éxito que la obra tuvo entre los universitarios, acentuado por el prestigio del puesto de profesor en Harvard de su autor, puso de moda entre los intelectuales por primera vez desde hacía decenios la discusión sobre los derechos, las libertades y los problemas correspondientes. De este modo, Nozick permitió una ruptura decisiva con la tradición positivista-analítica que hasta entonces había dominado en Estados Unidos, excluyendo de la filosofía el estudio de estas cuestiones como «carentes de sentido» y relegándolas despectivamente a los departamentos de literatura o teología. Los filósofos se sintieron de pronto autorizados a escribir artículos o tesis doctorales sobre estos temas sin que fueran expulsados de la profesión por charlatanes.

Sin embargo, el contenido del libro de Nozick no aportaba nada especialmente nuevo a la teoría libertaria. Además de su justificación errónea y contradictoria del Estado mínimo (véase el capítulo XXIX de este libro), Nozick se limita a «suponer la existencia» de los derechos sin esforzarse lo más mínimo en demostrarla, y en lugar de analizar y desarrollar sistemáticamente los derechos libertarios, su libro se pierde en diversas digresiones, tangentes y enigmas que reflejan

** Véase el capítulo XXVIII de este libro.

las debilidades y las fuerzas de su forma de espíritu: le fascina su exposición de virtuosismo técnico, en lugar de buscar la verdad de manera coherente.

Mientras que su estilo podía garantizarle el éxito entre los filósofos, paradójicamente, *Anarquía, Estado y Utopía* no ha dejado huella duradera en este campo. Sin duda porque, mientras se multiplicaban comentarios y críticas del libro en las revistas de filosofía y ciencias políticas, el propio Nozick no se dignaba responder ni a las críticas ni a los comentarios. Este silencio, que le reprocharon muchos de sus colegas, impidió que las teorías de Nozick tuvieran arraigo duradero en la profesión. Por lo demás, a falta de una continuidad en el diálogo y el razonamiento, no podía Nozick tener ni escuela ni sucesores.

La razón del silencio de Nozick es clara para quien ha seguido su carrera: después de escribir una obra, Nozick se vuelve hacia centros de interés totalmente diferentes, sin vínculo alguno entre ellos, de forma que le resulta totalmente imposible crear una escuela de pensamiento.

Finalmente, en su último libro, *The Examined Life****, Nozick abandona explícitamente a los libertarios con sus consideraciones neobudistas, vagas y declamatorias (aunque técnicas) sobre el sentido de la vida. Este libro le ha valido sarcasmos unánimes, tanto entre los filósofos como fuera de la profesión. Significativamente, Nozick sacrifica la libertad en beneficio del Estado-providencia y del orden moral, sin preocuparse de explicar por qué ni de ofrecer una refutación crítica de su postura anterior. Sin embargo, considerando el contenido de *Anarquía, Estado y Utopía,* así como su obra ulterior, no creo que la defección de Nozick represente una gran pérdida para los libertarios.

Mientras tanto, y en gran parte gracias a la puerta abierta por Nozick, ha habido una verdadera floración de la filosofía libertaria. David Gauthier, Jan Narveson, Loren Lomasky, Henry Veatch, Eric Mack, Douglas Den Uyl, Douglas Rasmussen, el prolífico Tibor Machan y el eminente jurista Richard Epstein no han cesado de escribir a favor de una teoría libertaria basada en los derechos. Lamentablemente, Gauthier y Narveson son contractualistas; Lomasky cree en los «derechos a», por lo que difícilmente puede ser tomado como

***Simon and Schuster, Nueva York, 1989 [N. del T.].

libertario; Veatch es un excelente defensor de los derechos, pero no pasa de ser un simpatizante del pensamiento libertario. Epstein acaba cediendo sobre los derechos y cae en el utilitarismo. Mack, Den Uyl, Rasmussen y Machan son neo-randianos [discípulos de Ayn Rand] y, como yo mismo, aristotélicos en filosofía fundamental y lockianos en política. Es una pena que todos ellos se aferren al Estado mínimo.

Estos autores, y muchos otros, aportan una contribución significativa a la literatura libertaria. Sin embargo, a todos ellos, ya sean utilitaristas, contractualistas, lockianos o cualquier otra cosa, les reprocharía que pasan la mayor parte de su tiempo tratando de establecer los fundamentos intelectuales de los derechos. Es un campo fascinante y esencial, pero a fuerza de filosofar sobre los fundamentos, descuidan las aplicaciones concretas de lo que es, o debería ser, el derecho de propiedad de cada persona, y de lo que debería considerarse como un delito o un crimen contra estos derechos.

Tal es precisamente lo que se propone *La ética de la libertad.* En una sociedad libre, ¿quién es propietario de qué, y cómo se decide semejante posesión? ¿Cuáles son las implicaciones de la posesión de sí, o las de la primera apropiación de recursos naturales no utilizados todavía? ¿Y cuáles son las implicaciones de estos derechos de propiedad en el ámbito —y sobre la existencia misma— del Estado? Lamento tener que decir que ninguno de los autores mencionados anteriormente ha intentado ni siquiera examinar o responder a estas preguntas. Así, ninguno de ellos ha seguido las huellas de pensadores políticos tales como Locke o Herbert Spencer.

A pesar de la aparición de todos estos textos libertarios en el curso del último decenio, queda mucho por hacer en orden a desarrollar la teoría libertaria y sus aplicaciones. Y más aún, por supuesto, para difundir las ideas libertarias y encarnarlas en las instituciones por todo el mundo.

Murray N. ROTHBARD
Las Vegas, Nevada, octubre de 1990

ÍNDICE DE NOMBRES